FERRAMENTAS PARA CONSERVAR

BURKE INSTITUTO CONSERVADOR

SUMÁRIO

Prefácio...2

DA FILOSOFIA...4

Da ideologia e seus efeitos sobre a sociedade..........4

Do Reino da Necessidade ao Reino da Liberdade:Considerações sobre a técnica na origem da civilização.......................................39

Eric Voegelin: filósofo da realidade....................49

DO CONSERVADORISMO..60

Conservador nos costumes e liberal no sertanejo...60

O declínio da autoridade.................................67

Em defesa dos tabus......................................83

ATUALIDADES..87

Theodore Dalrymple e o sentimentalismo tóxico...87

Ser contra Maduro não é questão ideológica, é questão de caráter..98

Por que a esquerda não funciona?......................102

Referências:..110

Prefácio

O acervo de artigos do Burke Instituto Conservador, se propõe a ser um lugar de opinião e conhecimento centrado na raiz conservadora de filosofia — isto é, opiniões, análises e críticas embasadas na herança intelectual dos conservadores e liberal-conservadores brasileiros. Sob uma ótica conservadora e liberal-conservadora, nossos colaboradores escrevem sobre temas variados que vão da filosofia, economia, direito história e teologia, até temas mais atuais que balançam as árvores políticas e sociais do nosso dia-a-dia.

Meu trabalho, enquanto editor-chefe do Burke Instituto, é selecionar e editorar os artigos que chegam até nós; buscando sempre entregar aos nossos alunos, apoiadores e entusiastas, textos que edificarão seus conhecimentos e darão novas e profundas perspectivas críticas para a formação de suas opiniões sobre variados temas. Por fim, se me fosse pedido para resumir minha função estando a frente do Acervo de Artigos do Burke Instituto, diria em poucas palavras que meu dever "é entregar valores reais em forma de textos; ofertar argumentos para aqueles que estão realmente interessados em defender a sua casa e seus princípios". Um trabalho árduo e cansativo, confesso; porém instigante e edificante.

Este *E-book* é um compilado que preparei com muito cuidado e esmero a vocês; são textos de pensadores contemporâneos a nós, que escrevem sobre temas variados de maneira regular ao Burke Instituto. Intelectuais preparados para a crítica social e acadêmica em mais alto nível.

Eram poucos os que buscavam formular um site confessamente con-

servador com críticas especializadas e opiniões realmente relevantes; o Burke Instituto Conservador, com uma alma pioneira e desbravadora, tenta colonizar a ideia de ofertar constantes críticas conservadoras à sociedade. Tudo isso se abstendo de extremismos e autoritarismos que, durante décadas, figurou na mentalidade popular e no debate cultural como sendo sinônimo de "pensamento conservador". O Burke Instituto Conservador vem tentando suprir o interregno cultural entre as castas pseudodemocráticas que conduziam o debate político e social em nosso país. Somos filhos de um conservadorismo consciente e prudente, porém também corajoso e sem receio de sujar as botas a fim de defender valores que julgamos indispensáveis.

Não há um planejamento de leitura para esse *E-book*, ele pode ser lido de maneira contínua, através de seus temas; por interesse pelo autor, ou pelos assuntos abordados. A vantagem de um compilado de artigos é essa, encontrar uma liberdade de leitura sem se comprometer com um traçado especifico e duro. Então leia com liberdade; essa é a chave de leitura de livro.

O conhecimento conservador, por anos, encontrou-se marginalizado e expulso do debate público; hoje o conservadorismo ainda é visto em alguns recantos com olhares desconfiados. Este *E-book* é para quem quer uma crítica social, política e filosófica adequada aos valores conservadores; mas também uma iniciação ao pensar conservador como um todo.

Pedro Henrique Alves |

Filósofo e Editor-chefe do Burke Instituto Conservador

DA FILOSOFIA

Da ideologia e seus efeitos sobre a sociedade

Publicado em: 31 de julho de 2018

Introdução:

O senso comum nos diz que uma revolução é uma ruptura que precede uma mudança significativa no âmbito político e social de uma sociedade. A historiadora Lynn Hunt, chegou mesmo a dizer que "depois que os Revolucionários [franceses] agiram segundo a convicção de Rousseau de que o governo podia formar um novo povo, o Ocidente nunca mais foi o mesmo."[1] De fato, não o foi. Mas naquele momento, a acepção do termo era diferente, ou pelo menos estava prestes a mudar. Quando se desencadeou o processo revolucionário, a nação mais populosa da Europa imaginava estar fazendo algo inédito no mundo, uma revolução, palavra que antes de 1789 — mesmo na América — em geral se referia a um retorno a algum estado anterior, e não a um salto para frente.[2] Era isso o que Thomas Paine quis dizer quando, em seu Senso Comum, disse que

"nós temos o poder de reiniciar o mundo."[3] Para Paine, como frisou Levin, a única maneira de resgatar a política construída sobre princípios errados era destruí-la e reconstruí-la a partir do zero.[4] Paine acreditava que a única forma de governo legítima era a que fosse o mais fiel possível às fontes originais, e, portanto, ao derrubar a ordem instituída, teríamos a chance de "ver o governo começar como se vivêssemos no principio dos tempos."[5] Essa é sua revolução: "substituir os governo ilegítimos por outros, mais alinhados com a emergente compreensão da natureza do homem (…). O fim de uma revolução política propriamente compreendida é o retorno à sociedade natural."[6] Nesse sentido, como frisou Levin, sua ética revolucionária era realmente progressistas, embora olhasse para trás.[7]

À mudança na acepção do termo se seguiu ao estabelecimento e a consolidação daquelas forças que iriam não só criar uma nova cultura política, mas capitanear um embate que acabaria cindindo o Ocidente. É isso o que temos assistido desde o século XVIII: o encarniçado e insuperável antagonismo entre as forças que emergiram e despontaram em meio à derrocada do Ancien Régime na França — a mentalidade revolucionária e a disposição antirrevolucionária. Michael Oakeshott falou em disposição conservadora, e isso nos tem levado a pensar se não seria possível falar não só em uma disposição antirrevolucionária, mas também em uma disposição revolucionária. Aparentemente é possível, pois o que diferencia essas forças é justamente a maneira como encaram e lidam com a realidade — cada uma tem uma disposição e age de acordo com ela. Não obstante as objeções que certamente se poderia levantar a este respeito, essa

noção acaba se revelando útil para que possamos compreender aquilo que se deu quando o processo revolucionário foi estancado — em pouco tempo, essas forças acabaram se diluindo e se desdobrando em todo um conjunto de ideias e de anseios que se traduziram, de um lado por uma série de correntes políticas, e de outro, pelas mais diversas ideologias de que temos notícia e com as quais temos nos defrontado ainda hoje. Preservando aquilo que é próprio da disposição conservadora (ou antirrevolucionária, se preferir), as correntes políticas que surgiram no decurso do século XIX passaram a abrigar aqueles que eram tributários e defensores das "coisas permanentes" e do "contrato primitivo da sociedade eterna," de Edmund Burke, ao passo que as ideologias que foram formatadas e sistematizadas também nessa época deram vasão aos anseios revolucionários. Assim, se quisermos compreender os desafios de uma realidade espessa a intimidadora como a que estamos nos defrontando hoje, precisamos nos debruçar sobre esse fenômeno, pois se por um lado podemos não estar à beira de uma revolução, por outro, somos constantemente assediados pela ideologia e seu caráter corruptor. Os ideólogos, movidos por sua libido dominandi, circulam por entre os espaços que frequentamos e possuem cargos e postos em instituições nacionais e supranacionais de onde delegam e tomam decisões que nos afetam a todos. E se o que queremos é detê-los, só há um jeito: é conhecendo a natureza da ideologia. E é isso o que pretendo enfrentar aqui.

Da Revolução:

A noção de revolução, tal como a entendemos hoje, é aquela que nasceu do impacto da Revolução Francesa — e aqui é importante frisarmos isso: não da Revolução Francesa, mas de seu impacto.[8] Dito de outro modo: a Revolução Francesa não criou algo propriamente novo, ela foi algo novo. Como escreveu Edmund Burke aquilo "não é um novo poder de uma antiga espécie. É um novo poder de uma nova espécie."[9] A Revolução Francesa foi algo inteiramente espontâneo, quase improvisado. E temos que ter claro que a espontaneidade da Revolução Francesa é o que explica os atropelos de seu desenvolvimento; o percurso caótico em que governos se sucederam e implodiram. "Os revolucionários franceses moldaram sua retórica espasmodicamente após 1789, e foi só no calor da luta política que deram clareza a seus princípios,"[10] como escreveu a historiadora Lynn Hunt. Nesse sentido, tudo o que veio a seguir, todos os movimentos revolucionários que despontaram ao longo do século XIX e XX devem algo e são tributários do caso francês, que se tornou referência. Como frisou François Furet, o próprio Marx jamais deixou de "pertencer à cultura política europeia obcecada pelo exemplo francês. Toda a sua atividade militante está orientada para uma revolução alemã, concebida, ora como uma superação do antecedente francês, ora como uma simples atualização da história alemã."[11]

Mas ainda que pudessem ou fossem ser tributários do exemplo francês, depois de 1789 nenhuma outra revolução foi igualmente espontânea; todas foram fabricadas, tendo como meta a transformação completa da

sociedade — coisa que não se pensava quando se iniciou o processo revolucionário na França. A falta de espontaneidade das revoluções que tiveram lugar desde então se deve ao fato de que todas elas foram guiadas por uma ideologia — e esse é o ponto que quero frisar. Todas as revoluções que tiveram lugar depois de 1789 são resultado de todo um conjunto de fatores sociais e políticos que permitiram a tomada do poder por uma seita revolucionária — ou, para dizer de outra forma, da libido *dominandi* dos ideólogos. O que houve daí em diante foram tentativas (umas frustradas outras bem-sucedidas) de se imitar ou superar os franceses. Nesse sentido, os revolucionários devem ser identificados por aquilo que pretendem mais do que por aquilo que pode ser imputado a eles no decurso do processo revolucionário que são capazes de desencadear — e esse detalhe é importante, porque o grosso da historiografia (viciada ou não pela ideologia) tende a adotar uma definição de cunho marxista a respeito daquilo que representa ou que entende por revolução. Ocorre que uma revolução não precisa, necessariamente, alterar a hierarquia social. Até porque, nenhuma revolução irá, como a experiência histórica nos mostra, romper totalmente com a estrutura social ou varrer as instituições estabelecidas. Em seu O Antigo Regime e a Revolução, Tocqueville foi o primeiro a apontar as limitações da Revolução Francesa — "Por mais radical que tenha sido, a Revolução inovou muito menos do que geralmente se supõe,"[12] escreveu ele. Como frisou François Furet, quando se mostrou mais interessado em conceitualizá-la do que em analisar os fatos de forma cronológica, Tocqueville inovou — ele abordou um problema, não um período. Com seu esforço, a Revolução se transformou em um obje-

to de uma interpretação sistemática no qual alguns elementos receberam uma atenção especial: o processo de centralização administrativa e aquilo que ela trouxe realmente de novo, que Furet chama de "cultura democrática"[13] — a difusão de ideias sobre igualdade, democracia e etc. E aqui que esta a questão: não houve mudança significativa na sociedade francesa sob Luís XVI e a sob Luís Felipe.[14] O que houve, como observaram Furet e Jouvenel, foi um aumento exponencial do poder sob outro comando — ou seja, a substituição do absolutismo monárquico pelo jacobino. Assim, se no decorrer das experiências históricas eles não foram muito longe, não foi por falta de vontade de seus idealizadores. Não podemos subestimar a ânsia que estava por detrás das mentes de seus arquitetos. O futuro desejado — "a solução final", para usarmos um termo de Isaiah Berlin —, pode variar, mas a intransigência e o extremismo manifestado por esses grupos para alcançar seus objetivos, isso tem sido uma constante — os campos de extermínio e os gulags são provas irrefutáveis disso. Todas as instituições e todos os valores se tornam provisórios diante dessa corrente que quer avançar a qualquer custo — "O proletariado não tem necessidade do Estado senão por um tempo," escreveu Lênin em O Estado e a Revolução. Ao que acrescenta: "Nós não estamos de forma alguma em desacordo com os anarquistas quanto à abolição do Estado como fim. Nós afirmamos que, para atingir este fim, é necessário [antes] utilizar provisoriamente os instrumentos, os meios e os processos do poder do Estado contra os exploradores da mesma forma que, para suprimir as classes, é indispensável estabelecer a ditadura provisória da classe oprimida."[15] Resumindo: Lênin estava disposto servir-se do Estado e dos

seus mecanismos de repressão herdados do Czarismo para alcançar a sua "solução final." E assim o foi — o Estado Soviético e seus mecanismos de controle social, herdados ou reformulados depois da revolução, foram potencializados por Stalin contrariando todas as previsões de Marx.

Na Alemanha, o aparato em massa da burocracia do estado, o judiciário, a polícia, os sistemas penal e de previdência herdados da República de Weimar não poderia ser simplesmente varrido do mapa, como frisou Evans.[16] Hitler sabia que tinha que agir amparado por instituições e pela legislação, pelo menos em um primeiro momento. Assim, o que acabou existindo na Alemanha nazista foi o que o cientista político Ernst Fraenkel chamou de Estado dual — havia o Estado Normativo, limitado por regras, procedimentos, leis e instituições formais, e Estado Prerrogativo, que se sobrepunha ao outro, e que derivava da autoridade supralegal do Führer. Atos formalmente ilegais como os assassinatos da Noite dos Longos Punhais eram sancionados pela autoridade do Líder e, portanto, não eram ilegais em absoluto.[17] Mas havia também um outro mecanismo à disposição que foi usado com frequência — fazer com que, mesmo que de forma retroativa, as ordens de Hitler estivessem em conformidade com as normas e as regulamentações legais existentes. Em alguns casos, como na Noite dos Longos Punhais, como observou Evans, isso significou aprovar uma legislação concedendo legalidade aos mais flagrantes atos ilegais do regime.[18]

Toda revolução sempre ficará devendo algo para o futuro — nenhuma revolução cumprirá sua promessa. Por isso mesmo uma revolução deve ser compreendida pelo que ela pretende mais do que por aquilo que pode

ser imputado a ela no decurso de seu desenvolvimento. E aqui chegamos a um ponto crucial: não é pelo fato de que o tipo de transformação que os nazistas (ou mesmo os fascistas italianos) tinham em mente ser diferente da de seus oponentes soviéticos que ela não pode ser caracterizada como ação revolucionária. O problema de muitos historiadores é sobrevalorizar certos aspectos em detrimento de outros, mais reveladores de seus intentos. Eles tomam por revolução aquilo que é o intento da revolução como concebida pelo marxismo — a criação de uma sociedade igualitária, uma mudança brusca na estrutura social e econômica. Mas isso é um tipo de revolução. Revolução significa outra coisa — o expediente revolucionário apela para uma mudança brusca que visa a transformação da sociedade, independentemente daquilo que entendem por ser o seu paraíso terrestre: o mundo perfeito dos marxistas é aquele com a máxima igualdade e a máxima justiça social, para os nazistas é um mundo depurado de ideias perniciosas, livre de judeus e com a Grande Alemanha como força dominante na Europa. Independentemente daquilo que aspiram ambos querem uma revolução, e estão dispostos a irem às últimas consequências para conseguirem isso — e é esse ponto que a historiografia tem ignorado. Quando deliberadamente se esquecem desse aspecto e apontam a colaboração de setores da classe política, a manutenção de instituições e da posição das camadas privilegiadas eles o fazem sustentando que os nazistas queriam manter o status quo — é o caso de Arno Mayer[19] e William Sheridan Allen, além de sociólogos e pensadores marxistas da Escola de Frankfurt como Franz Neumann.[20] John Weiss insiste que "a posse e a distribuição de renda, a estrutura de classe tradicional se manteve [inal-

terada] sob o regime fascista. O que mudou foi que eles favoreceram as velhas elites ou determinados seguimentos da liderança do partido."[21] Para Neumann, na Alemanha, não houve uma revolução político-social, mas o desenvolvimento e a estruturação de um "capitalismo totalitário monopolístico." E tal como Weiss, ele se centrou no fato de que a classe dominante da época do Império e da República não perdeu nem sua posição e privilégios em 1933, que a estrutura social não foi modificada, e que o nazismo foi um movimento de massas pequeno-burguês contra as massas socialistas — era uma contrarrevolução que serviu como instrumento do sistema dominante do capitalismo e a serviço dele, como resumiu Bracher.

Ou seja, desesperados para preservar seus poderes e seus lucros, os grandes empresários teriam usado toda sua influência e todos os meios de propaganda de que dispunham para criar um movimento de massa dedicado a servir a seus interesses — o Partido Nacional Fascista, na Itália, o Partido Nazista, na Alemanha — e depois alça-lo ao poder e se beneficiar quando ele estivesse lá. No entanto, nem Hitler e muito menos Mussolini alguma vez sinalizaram de que tinham como objetivo manter o status quo. Também não me parece que se deixariam manipular assim tão facilmente como sugerem muitos desses autores. Na verdade, como frisou John Lukacs, foi Hitler quem manipulou seus adversários — "a competência do feiticeiro em política agora incluía (…) a entonação ocasional do lado 'conservador' de sua ideologia." Nos dez anos transcorridos entre 1924 e 1934, Hitler quis deliberadamente atrair os conservadores com sua retórica anticomunista[22] — e conseguiu iludi-los, tanto que chegou ao

poder. No caso de Mussolini, ainda que quisesse dificilmente ele poderia obter da Monarquia outra coisa da além de sua colaboração — como costumo dizer, Mussolini estava espremido entre duas colunas, a Igreja e a Monarquia, e foram justamente essas instituições que o impediram de promover uma revolução mais profunda na Itália. Seria contraproducente bater de frente ou mesmo eliminar um símbolo de unidade nacional, afinal, fora a Casa de Saboia que unificara o país no século XIX. Como relatou o Conde Ciano em seu diário em 25 de maço de 1939, Mussolini "recusou os títulos e as honras que lhe foram oferecidas [pelo rei]." E o fez por um motivo muito simples: "'Não sei', disse ele, 'o que poderiam me dar. Fazer-me príncipe? Eu seria o primeiro a rir disso! Príncipe Mussolini! Chanceler ainda vai, mas que quer dizer isso? Continuaria como agora, Chefe do Governo. Diga ao [Conde de] Aquarone [Chefe do Cerimonial da Monarquia] que agradeça ao Rei por mim, e que lhe peço apenas uma coisa: que continue cooperando."[23]

Mas se por um lado não tinham objeções sérias às muitas das instituições existentes, por outro tinham algumas com relação ao capitalismo, ainda que nunca tenham chegado a falar em luta de classes ou igualdade econômica. Na verdade, sua queixa contra o capitalismo se dirigia não à exploração da mão-de-obra, como faziam e ainda fazem os marxistas e comunistas, mas ao seu materialismo.[24] Por isso mesmo, como frisou Eugen Weber, o oportunismo dos nazistas limitava o efeito prático de sua hostilidade[25] que, em certos momentos, se mostrou virulenta. Assim sendo, não pensaram não se sentiram inclinados a abolir a propriedade privada ou a alterar drasticamente a hierarquia social por que não lhes

parecia necessário, desejável e muito menos conveniente — para eles, as mazelas do capitalismo podiam ser resolvidas pela simples aplicação de vontade política para criação de pleno emprego e produtividade.[26] Em um discurso, em 1937, Hitler disse: "Se os industriais alemães me disserem, 'Nós não podemos fazer isso,' eu responderia a eles: 'Ótimo. Vou me encarregar disso, porque terá que ser feito.' Mas, quando a indústria me diz, 'Podemos fazer isso,' então fico muito satisfeito por eu mesmo não ter de fazê-lo.'"[27] Como frisou Lukacs, nenhuma diferença fazia se a Krupp fosse nacionalizada[28] — e não fazia por que ele estava disposto a interferir se fosse necessário. De todo, esse método, o que tinha de simples, tinha de eficiente. Ao agir de forma sempre cirúrgica, ele estava, ao mesmo tempo, evitando um enfrentamento e enviando um recado para toda a elite empresarial alemã. Na verdade, seria contraproducente e, no mínimo estranho, se agisse de forma diferente, afinal, isso poderia provocar distúrbios incontornáveis que seriam extremamente prejudiciais ao estado de coesão nacional e espírito coletivo que eles, os nazistas, almejavam — não é a toa que investiram na ideia de cooperação de classe.

A questão aqui é uma só: revolução não significa alterar a hierarquia social ou a criação de uma sociedade igualitária como pensam muitos historiadores, ludibriados por categorias marxistas. Uma revolução pressupõe algum tipo de transformação no tecido social, na cultura e na finalidade com que o Estado é constituído. Nesse sentido, para dizer que os nazistas eram contrarrevolucionários, ou para dizer que só rebocaram a fachada dos países onde chegaram ao poder, como fez o escritor comunista francês Henri Barbusse, seria preciso ignorar e negligenciar não só

tudo o que apontamos até aqui, mas o fato de tanto Hitler quanto Mussolini sempre terem se colocado como revolucionários e encarar isso como mera retórica quando na verdade não o era.[29] Hitler passara cerca de 36 anos de sua vida dizendo que era um revolucionário para, depois, uma parcela da historiografia querer taxar-lhe a pecha de contrarrevolucionário ou mesmo de reacionário![30] Os que se prestam a sustentar uma falsificação tão grosseira devem ter seus motivos para fazê-lo, mas não nos cabe pensar neles aqui. O fato é um só: os nazistas e os fascistas eram revolucionários — quando ingressou na singela agremiação que posteriormente passaria a controlar, Hitler sugeriu que mudassem seu nome de Deutsche Arbeiterpartei (D.A.P.), que lhe desagrava, para Partido Revolucionário Social.[31] Eram revolucionários em seus propósitos e em sua essência. Ou melhor: eram revolucionários porque possuíam uma ideologia. O que certamente se pode dizer, tal como fez Martin Malia, é que sua revolução ficou circunscrita ou limitada. No caso de Hitler, como sugeriu Malia, ele não teria tido tempo para colocar toda sua revolução em curso, uma vez que sua energia e sua ação foram canalizados para o exterior em "apostas cada vez mais ousadas" — ele se deteve somente sobre aquilo que seria sua revolução cultural, sua Gleichschaltung [homogenização]. Assim, a verdadeira revolução, ou a sua segunda etapa, foi postergada para depois que a vitória fosse alcançada.[32]

Se aceitarmos a ideia de que a revolução nazista foi limitada, somos obrigados a pensar em seu potencial. Se nos anos que antecederam à guerra, que foram poucos, o que eles fizeram foi só uma parte, podemos especular o que teriam feito em escala nacional e continental se tivessem

vencido a guerra em 1940. Concordo com Malia nesse ponto quando ele diz que a revolução nazista foi limitada. No entanto, isso pouco importa por que uma revolução não deve ser medida pelo que ela fez ou o que pode ser atribuída a ela, mas pelo que ela pretende. E os nazistas tinham planos de ir muito além daquilo que tiveram a chance de fazer — a missão nazista de engrandecimento e purificação nacional exigia mudanças na concepção de cidadania e na relação dos indivíduos com o Estado. E nesse ponto eles foram mais longe do que qualquer outra tentativa até então. Em seu desenvolvimento máximo, como frisou Paxton, eles redesenharam a fronteira em público e privado, transformaram a prática da cidadania, do gozo dos direitos e deveres constitucionais à participação em cerimônias de massa, reformularam as relações entre individuo e o coletivo, de modo que o indivíduo não tivesse qualquer direito externo ao interesse comunitário.[33] A própria meticulosidade e a impiedade nazista em remodelar a Alemanha e os alemães não tiveram paralelo em nenhum outro lugar.[34]

Assim, como imaginar que um movimento que apresentava esse grau de radicalismo em seus intuitos e que demonstrou tamanho extremismo possa ser taxado de contrarrevolucionário? Só há uma maneira de fazê-lo: aferrando-se à concepção marxista de revolução como uma derrubada de uma ordem econômica e social e a criação de uma sociedade igualitária. É interessante observar que um historiador que a aferra a essa visão não chega a negar os efeitos da ideologia sobre a consciência de nacional-socialistas e soviéticos. Embora seja capaz de reconhecê-los, a esses efeitos, ele não percebe que está diante do mesmo fenômeno. E aqui preciso

pontuar isso: é evidente que existem diferenças significativas entre o regime nazista e o soviético, assim como no conteúdo de suas respectivas ideologias, que foram devidamente apontadas por Richard Overy,[35] no entanto isso não nos autoriza a sobrevaloriza-las e muito menos coloca--los em polos opostos — extrema-direita e extrema-esquerda. Essas categorias não fazem sentido. A distinção entre esquerda e direita se aplica apenas ao campo das correntes políticas, nunca às ideologias — não existe ideologia de esquerda ou de direita, o que existe é ideologia. Além disso, o resultado de sua ação, das ideologias, é sempre o mesmo — consciência anestesiada e totalitarismo —, enquanto que, no campo das correntes políticas, o máximo que se pode chegar, sob certas circunstâncias, é a um regime autoritário.[36] A força é utilizada aqui para estancar uma crise ou impedir que os ideólogos alcancem seus objetivos. Quando, no entanto, os ideólogos reagem e despejam sua fúria contra aqueles que se lhes opõem, quando constroem campos de trabalho forçado ou de campos extermínio em massa, ou usam mão-de-obra escrava, eles não estão simplesmente liquidando adversários ou apenas usando a violência como os senadores romanos que queriam se livrar de César. Na verdade, tudo isso é o que se espera de um revolucionário, pois é impossível reformular uma sociedade ou transformar uma cultura sem enfrentar resistências e quebra-las. O revolucionário age assim porque possui uma ideologia. Portanto, devemos nos ater a isso: onde houver uma revolução, há também uma ideologia e, por tabela, um Estado totalitário. Ainda que seu entendimento a respeito do que seja ideologia fosse diferente daquele que defendo aqui, Hannah Arendt estava certa quando disse que a ideologia fornece a justificativa

para “subjugar e aterrorizar os seres humanos internamente.”[37] É ela a mola propulsora da Revolução — seja qual for a sua finalidade.

Da ideologia:

Em sua escalada totalitária, os regimes erigidos sob as ideologias que dominaram o cenário político no século XX, nunca conseguiram derrotar aqueles que eram seus maiores inimigos. Falharam miseravelmente e nunca chegaram nem perto de subjugar aquelas duas forças que se revelaram um verdadeiro empecilho para a consecução de seus intentos — a consciência humana e a ânsia por liberdades. É certo que os regimes totalitários de Hitler e Stalin gozaram de amplo apoio popular, e não há razões para duvidar, como sustenta Richard Overy, que dependiam da cooperação da maior parte da população, e que ela não se dobrou e nem que eles sobreviveram apenas por causa do terror. Cada um desenvolveu um poderoso sentimento de legitimidade, o qual era partilhado por boa parte da população. “Foram sistemas que, num período temporal extraordinariamente curto, transformaram os valores e as aspirações sociais dos respectivos povos. Foram sistemas revolucionários que deram livre curso a imensas energias sociais e a uma terrível violência.”[38] No entanto, “o governo total do Estado é impossível,” como frisou John Lukacs. “Mesmo no auge e na extensão máxima do governo do tirano moderno, restam pessoas e ilhas de vida que permanecem surpreendentemente intocadas pelo estado policial.”[39] A consciência humana está inacessível

ao aparelho repressor do Estado totalitário — trata-se de uma fortaleza simplesmente inexpugnável. E aqui chegamos ao ponto: a incompatibilidade entre a ideologia e a consciência. É essa relação, ou melhor, a consequência dessa relação, que precisamos ter claro aqui. "Quando tentamos determinar quais são as ideias de um homem ou de um tempo, geralmente confundimos duas coisas radicalmente diferentes: suas crenças e suas intuições ou pensamentos," escreveu Ortega y Gasset. "Estritamente falando, apenas este último deve ser chamado de 'ideias.' As crenças são a base da nossa vida, o terreno sobre o qual [tudo] isso acontece. Porque elas colocam diante de nós o que para nós é a própria realidade. Todo nosso comportamento, mesmo o intelectual, depende do sistema de nossas crenças autênticas [que possuíamos]."[40] Exatamente por isso, porque a consciência nos permite formar nossas convicções (aquilo que Ortega y Gasset chama de crenças) que essa relação não é amistosa. Nossas convicções se formam quando, pela ação do tempo, o repertório das ideias e concepções que passamos a adotar, ou que se tornaram uma referência, se tornam engelhadas e sedimentadas na forma como nos vemos e nos inserimos no mundo. Esse processo está intimamente ligado às predisposições, ao temperamento, a personalidade e, principalmente, à consciência do indivíduo — que determinará o desfecho desse enredo. Quando isso ocorre, quando um indivíduo se converte, o conjunto de suas ações em sua vida diária passam a estar atreladas às suas convicções. Nesse aspecto, a conversão é um processo natural e inevitável ao longo de nossas vidas, pois é evidente que não nascemos convictos de nada — é apenas o último porto depois de uma viagem que pode ser longa e errática como a

de Ulisses. Ocorre que nem sempre essas convicções se formam em torno de princípios. Por vezes, ela é confeccionada pela ideologia, cuja ação e efeito sob a consciência do indivíduo é devastador, chegando ao ponto de praticamente eliminar aquelas características distintivas dele como ser humano. E no tocante a esse fenômeno, o intelectual e historiador americano Russell Kirk deu uma contribuição valorosa para o seu entendimento. Alicerçado pelo pensamento de Edmund Burke (1729-1797) e de Eric Voegelin (1901-1985), Kirk ainda agregou as reflexões de José Ortega y Gasset (1883-1958), Hans Barth (1904-1965),[41] Gerhart Niemeyer (1907-1997), Jacob Talmon (1916-1980), Raymond Aron (1905-1983), Kenneth Minogue (1930-2013),[42] e elaborou um entendimento que foi desenvolvido em seu consagrado ensaio The Drug of Ideology [O Ópio das Ideologias], publicado em 1969, em Enemies of Permanent Things: Observations of Abnormity in Literature and Politics [Inimigos das Coisas Permanentes: observações sobre aberrações na Literatura e na Política]. No entender de Kirk, ideologia não significa teoria ou uma doutrina política, ainda que muitos insistam em atribuir esse sentido ao termo. "Ideologia realmente significa fanatismo político — e, mais precisamente, a crença de que este mundo pode ser convertido num paraíso terrestre pela ação da lei positiva e do planejamento seguro."[43] Ou como escreveu François Furet: a ideologia pressupõem que

> **"todos os problemas individuais, todas as questões morais ou intelectuais se tornam políticas, e que não há infelicidade humana que não seja justificável por uma solução política. Segue-se que, na medida em**

> que tudo é reconhecível, e tudo é transformável, a ação é transparente quanto a saber e quanto à moral; os militantes revolucionários [ideólogos] identificam então a sua vida privada com a sua vida pública e com a defesa de suas ideias: lógica formidável que reconstitui, sob uma forma laiquisada, investidura psicológica das crenças religiosas. Quando a política se torna o domínio do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, quando é ela que traça as linhas da separação entre bons e maus, estamos num universo histórico cuja dinâmica é inteiramente nova".[44]

Essa é sua perversão: o ideólogo "sustenta que a natureza humana e a sociedade devem ser aperfeiçoadas por meios mundanos, seculares, embora tais meios impliquem uma violenta revolução social." O ideólogo imanentiza símbolos religiosos e inverte as doutrinas da religião. Nesse sentido, "o que a religião promete ao fiel numa esfera além do tempo e do espaço, a ideologia promete a todos na sociedade."[45] A ideologia inibe a consciência bloqueando o caminho que permite ao homem estabelecer uma conduta movida por princípios. Trata-se de um processo carregado de alguma ironia: sendo livre para decidir de acordo com sua consciência, o indivíduo pode se tornar um ideólogo. Ele é livre para cometer essa espécie de suicídio. É sua consciência que determina suas escolhas e, por tabela, suas convicções; a ideologia apenas irá inibi-la e impedir o indivíduo de continuar decidindo e vivendo de acordo com sua própria consciência. É a ideologia quem falará por ele depois que ela tiver tomado de

assalto essa fortaleza.

Quanto a isso, não há qualquer objeção que se possa levantar — reconhecemos a ideologia quando estamos diante de uma pretensa verdade capaz de inibir consciência humana. No entanto, há que se ter em conta que existe um aspecto que não foi elaborado por Kirk, e que precisaria ser esclarecido. Nesse ensaio, o Mago de Mecosta alicerçou seu entendimento a respeito do conservadorismo tendo em mente a perspectiva de Henry Stuart Hughes, segundo o qual "o conservadorismo é a negação da ideologia." Assim, ao dizer que a ideologia é "a crença de que este mundo pode ser convertido num paraíso terrestre pela ação da lei positiva e do planejamento seguro," Kirk coloca em evidência o fosso existente entre a perspectiva ideológica e a conservadora. E aqui a influência de Burke se faz sentir: o conservador deve rejeitar projetos abstratos que anseiam criar um paraíso terreno pela simples razão de que a ordem social "começa a se desintegrar — ou é suplantada por um controle muito diferente — quando o costume político e a teoria política são completamente dominados pela ideologia."[46] Em outras palavras, o conservador deve manter distância dos apelos lançados pelos "metafísicos abstratos," figuras que Edmund Burke divisou ainda durante a Revolução Francesa, cuja uma visão excessivamente racionalista e determinista ainda impele a ação de ideólogos em nossos dias. Isso é verdade, mas se "o conservadorismo é a negação da ideologia," que dizer do liberalismo ou da socialdemocracia? São ideologias como o nazismo ou o marxismo? É evidente que não, no entanto, Kirk parece se esquecer que, na verdade, essa característica não se aplica somente a ele, mas a todo o espectro político ao qual pertence.

Nesse sentido, denominamos Correntes Políticas[47] aquelas forças que se colocam em oposição às Ideologias, ou às suas práticas. Por isso mesmo, o mais correto seria dizer: o que caracteriza as Correntes Políticas que surgiram a partir do século XVIII, dentre elas, o conservadorismo, é justamente a negação da ideologia. Esse é o denominador em comum entre elas, e é isso o que as coloca de um lado e os ideólogos do outro.

Se Kirk pecou por atribuir ao conservadorismo uma característica que, na verdade, não é exclusiva dele, Samuel Huntington, num influente ensaio publicado em 1957, equivoca-se por adotar uma compreensão dilatada do que seria ideologia de modo que até mesmo o conservadorismo poderia ser considerado uma. Partindo do pressuposto de que uma ideologia é todo "sistema de ideias concernentes à distribuição de valores políticos e sociais aquiescido por um significativo grupo social,"[48] Huntington identificou três tipos, que depois ele passa a descrever — as ideologias de tipo posicional, as inerentes e ideacionais. Embora existam muitas coisas que partilhamos com Huntington, é evidente que não podemos concordar com essa definição. Não é possível atribuir um caráter ideológico considerando apenas o conteúdo das ideias partilhadas por diferentes grupos na sociedade. Isso seria o equivalente a nivelar a todos quando, como o sabemos, a ideologia se destoa não só por seu caráter teleológico e determinista, mas por aquilo que é capaz de produzir: ela inibe a consciência humana. Como observou Martin Malia, as ideias políticas desses grupos não estão voltadas para considerações pragmáticas a respeito da realidade imediata, mas para objetivos meta-históricos — como igualdade absoluta ou comunidade ariana pura.[49]

Em seu ensaio Huntington classifica como sendo ideologias posicionais, dentre elas o conservadorismo, aquelas que se articulam e reagem às mudanças que afetam não só ambiente externo de uma comunidade — suas instituições e estruturas políticas e econômicas —, mas também suas características intrínsecas — valores e costumes. O conservadorismo reage e se articula como ideologia, segundo Huntington, em momentos específicos. Sua manifestação se dá quando "as fundações da sociedade se veem ameaçadas."[50] É neste momento que "a ideologia conservadora", como escreveu ele, "relembra os homens da necessidade de algumas instituições e da conveniência de sua existência." Assim, o conservadorismo necessita deste estímulo para se comportar e se articular como ideologia. É por isso que, em sua evolução, não encontramos uma "utopia conservadora."[51] Aquilo que se pode chamar de ideologia conservadora, ao contrário das ideacionais e das inerentes não sofre alterações, não passa por elaborações ou revisões de épocas em épocas. Sua essência é "estática"[52] — estática no sentido de que sua ação está determinada pela seleção que se faz daquilo que deve ser preservado a cada momento.

Huntington tem razão quanto à descrição que fez do fenômeno político que conhecemos como conservadorismo. Não consigo levantar qualquer objeção a essa sua descrição — o conservadorismo é reativo, e suas forças se aglutinam quando as fundações da sociedade se veem ameaçadas e, por isso mesmo, não há uma utopia conservadora. Edmund Burke (1729-1797) reagiu ao que acontecia do outro lado da Mancha, pois, como chegou a escrever, aquilo "não é um novo poder de uma antiga espécie. É um novo poder de uma nova espécie."[53] O que se assistia do outro

lado da Mancha era algo que nunca se vira, e não só por seu caráter despótico. Esse não era nem o único e nem o traço mais ruinoso identificado por Burke. "Nunca antes um conjunto de homens literários se converteu em uma gangue de ladrões e assassinos; nunca antes um antro de vilões e bandidos assumiu o garbo e o tom de uma academia de filósofos."[54] O filósofo britânico Roger Scruton se descobriu conservador ao confrontar-se com a insurreição de Maio de 1968. "Os ativistas de 1968 não estavam interessados em aperfeiçoar o mundo," escreveu. "Sua utopia era totalmente construída pela negação, e esta — eu insisto — é o caráter de todas as utopias em todas as suas manifestações. O ideal é construído a fim de destruir o real."[55] E.M.Forster, que não era conservador, mas que reiteradamente manifestou aquilo que Michael Oakeshott (1901-1990) chamou de disposição conservadora, diria numa carta a Hilton Young (1879-1960), de novembro de 1939: "Apenas acredito na democracia porque tenho medo de acreditar em qualquer outra coisa: a história me dá uma boa razão para ter esse medo."[56]A prudência figura como esse contrapeso — Est modus in rebus.[57] Tanto que, se olharmos para a experiência histórica, veremos o Velho do Restelo de cada época a fazer suas advertências — "A que novos desastres determinas/ De levar estes Reinos e esta gente?/ Que perigos, que mortes lhes destinas,/ Debaixo dalgum nome preminente?"(1-4).[58] Como lembrou o Professor Rebêlo Gonçalves, "Camões imaginou esta fala [a do Velho do Restelo] para representar o grande número de portugueses que, reinando D. Manuel, se haviam oposto, por espírito conservador, à temeridade do descobrimento da Índia."[59] Ao que acrescentou depois:

> “Aos fracos de vontade juntavam-se a combater os entusiastas, muitos homens de conselho, que pensavam na inadvertência de se trocar o certo pelo incerto, de se buscarem, com risco de muitas vidas, novas possessões no território do Marrocos ou novas terras para além do cabo do Bojador (…). São bem conhecidas, por exemplo, as oposições feitas à política marroquina pelo Senhor de Barcelos, em carta a D. João I, e pelo infante D. Pedro, que via nos sonhos do irmão a troca de “uma boa capa por um mau capelo.” Do mesmo modo, sabemos que foram veementes as oposições à busca de terras atlânticas, tão veementes, que podiam ainda estar vivas na memória de homens do século XVI e ser reproduzidas por João de Barros [historiador, o Tito Lívio português]”.[60]

Assim, considerando que se trata de uma expressão da natureza humana que encontrou espaço no conjunto das correntes políticas que despontaram a partir do século XVIII, e estas, como dissemos anteriormente, não operam bloqueando o caminho que permite ao homem levar uma vida movida por princípios, não se pode dizer que o conservadorismo seja uma ideologia. Dito de outro modo, as razões pelas quais objetamos considerar o conservadorismo uma ideologia são as mesmas que nos levam ter um entendimento distinto do de Huntington a respeito daquilo que chama de ideologias inerentes — nem um e nem outro padecem daquilo que François Furet chamou de consciência revolucionária.[61] Segundo

Huntington, as ideologias de caráter inerente tendem a ser fraccionadas, experimentando cismas e apresentando variedades ao longo do tempo, mas sem perder a sua essência. Elas possuem uma tradição intelectual e um traço que não se altera — a liberdade e a igualdade delimitam a ação de liberais e socialdemocratas. Esses valores não perdem aderência dentro da tradição liberal ou socialdemocrata, no entanto, por força de determinadas circunstâncias, os socialdemocratas podem priorizar a busca por igualdade de direitos, o que não quer dizer que tenham se esquecido da igualdade econômica. O mesmo se dá com os liberais, que podem buscar mais liberdade econômica em um momento e mais liberdades civis em outro. Tudo isso é verdade, e somos forçados a compactuar com Huntington nesse ponto. De fato, elas possuem uma tradição intelectual e sua atuação se dá em função mesmo da defesa de certos princípios ou valores. Mas elas só sobrevivem, pois se espelham na realidade a sua volta — seu espírito é reformista e não revolucionário. Eduard Bernstein, numa atitude furtiva, conseguiu livrar-se do torpor provocado pela ideologia e acabou suscitando uma das rupturas mais dramáticas do campo socialista, ao expor os erros e as incongruências do marxismo: "As condições sociais não se desenvolvem no sentido de uma oposição tão extremada de coisas e de classes como se encontra delineada no Manifesto [do Partido Comunista]. Não é apenas inútil, é até grande tolice pretendermos esconder isso de nós próprios." Assim, escreveu ele, "coloco-me contra a noção de que devemos esperar, para breve, um colapso da economia burguesa."[62] Bernstein estava sendo realista — a transição da sociedade capitalista para a socialista, ou pelo menos mais igualitária, não precisa-

ria ser feita, necessariamente, pela via revolucionária. Havia uma chance de se chegar a isso por meio do sistema democrático. E Bernstein tinha razões para sustentar essa posição, como lembrou o Professor Antônio Paim: o Partido Socialdemocrata alemão conquistou 1,4 milhão de votos em 1890, o que lhe rendeu 35 cadeiras no Parlamento, e 4,2 milhões em 1912, chegando a 110 assentos.[63] Se se podia conquistar votos e assentos no Parlamento, e se não havia verificado uma excessiva concentração de poder político na mão de uma pequena elite, não se fazia necessário esperar pela revolução — naturalmente, nem Karl Kautsky e nem Vladmir Lenin poderiam aceitar essa via conciliatória.

Em suas origens, e em seus propósitos, essas correntes políticas não podiam estar mais distantes da ideologia — enquanto essas convergem para uma abordagem movida por princípios, ou pelo menos da rejeição do expediente revolucionário, os ideólogos, inconformados com a realidade a sua volta, se apegaram primeiro ao racionalismo do século XVIII e depois ao cientificismo do século XIX, dando vasão a uma incontida e imodesta sanha transformadora. É natural que seja assim, pois conservam em seu interior o mais enraizado desprezo pela observância de todo e qualquer princípio. Em sua visão, tanto a tradição quanto o desenvolvimento orgânico das instituições, ou mesmo a virtude da prudência, podem ser sacrificados no altar dedicado a sua volúpia. Os ideólogos são intransigentes e preferem a sua pretensa Verdade à realidade. Basta ver a reação dos soviéticos diante do caos econômico e da agitação social que imperava nos países do Leste Europeu nos primeiros anos do pós-guerra — "mais controle, e não menos, foi o que os partidos comunistas da

região julgaram que acabaria com as greves, solucionaria o desabastecimento e elevaria o padrão de vida ao nível ocidental," como escreveu Anne Applebaum.[64] No tocante às correntes políticas, essas souberam conviver e partilhar certos princípios e, mais importante, se esforçaram para preservar a dignidade humana. E é interessante observar como cada uma delas expressa traços e anseios humanos — o conservadorismo é "uma força interior e constante" da natureza humana, como diria Quintin Hogg."[65] Ou como frisou Lord Cecil, "o conservadorismo natural é aquela tendência da mente humana adversa às transformações e mudanças, e que obedece, em parte, o temor ante o desconhecido e a confiança nos caminhos da experiência em vez dos raciocínios teóricos."[66] É um traço da natureza humana que foi alçado à política, do mesmo modo como os anseios por justiça e equidade o foram pelas mãos de socialdemocratas e trabalhistas, e os de liberdade, pelos liberais. Esse substrato é revelador, pois não é possível imaginar uma pessoa que não queira preservar aquilo que estima e ama, que não queira ser livre ou que objete à justiça. Nem mesmo os ideólogos desprezam esses valores — e esse é um aspecto que nunca podemos perder de vista. A experiência histórica nos mostra que eles se revelaram mais determinados do que conservadores, liberais, socialdemocratas e trabalhistas juntos para criar um mundo no qual todas essas expressões e anseios sejam harmonizados. A primeira vista, isso pode parecer meritório, mas essa é, precisamente, a sua perversão, pois como frisou Berlin, se nos dizem que tais contradições [que surgem entre esses anseios] serão dissipadas em um mundo perfeito no qual todas as coisas boas podem, em princípio, ser harmonizadas, então

devemos responder aos que afirmam isso que o sentido dos termos denotativos dos valores conflitantes não é o mesmo para nós e para eles.

Em outras palavras,

> "devemos dizer que se encontra totalmente fora de nossa compreensão um mundo no qual não esteja em conflito aquilo que vemos como valores incompatíveis; que os princípios em harmonia nesse outro mundo não são os princípios com que estamos familiarizados em nossa vida diária; se eles se mostram diferentes, é porque foram transformados em concepções por nós desconhecidas desse mundo".[67]

Mas se perseguem os mesmos valores que conservadores, liberais ou socialdemocratas podem advogar e defender, que diferença pode haver, então, entre revolucionários e antirrevolucionários? Já o disse: nos efeitos que essa busca provoca sobre a consciência humana — "As justificações de Macbeth eram débeis e os remorsos roíam-lhe a consciência," escreveu Alexander Soljenítsin em seu Arquipélago Gulag.

> "Se a fantasia e as forças interiores dos infratores shakespearianos se limitavam a uma dezena de cadáveres é porque não tinham uma ideologia. A ideologia — ela fornece a desejada justificação para a maldade, para a firmeza necessária e constante para esses transgressores. Ela constitui a teoria social que o ajuda, perante a si mesmo e perante os outros, a desculpar os seus atos e a não escutar censuras ou mal-

> dições, mais sim elogios e testemunhos de respeito. Graças à ideologia, o século XX estava fadado a experimentar uma tragédia numa escala de milhões. E isto não se pode negar nem esconder e nem deixar em silêncio".[68]

Assim, é importante nunca perdermos de vista que nem mesmo toda uma "coalisão de boas vontades" pode alterar o fato de que, nesse mundo, esses valores tendem a destruir uns aos outros caso sejam potencializados. E o ideólogo não só é incapaz de compreender isso, como toda sua ação é orientada no sentido de evitar essa realidade incômoda. Numa passagem de The Lord of the Rings [O Senhor dos Anéis], quando Aragorn, Legolas e Gimli reencontram Gandalf o Cinzento, que havia tombado em sua luta contra o Balrog, nas Minas de Moria, e que retorna como Gandalf, o Branco, eles se põem a discutir sobre o esfacelamento da Sociedade do Anel. Nessa passagem Tolkien descreve a desgraça de uma mente perversa, escravizada, rendida a um ídolo — a de Sauron:

> "Este é o resumo das coisas como as vejo agora, se você quiser saber um pouco do que estou pensando, com a maior clareza possível. O Inimigo, é claro, já sabe há muito tempo que o Anel está viajando, e que seu portador é um hobbit. Sabe o número dos integrantes de nossa Comitiva, que partiu de Valfenda, e que tipo de pessoas somos. Mas ainda não percebe o nosso propósito claramente. Supõe que todos nós estávamos indo para Minas Tirith, pois isso é o que ele

> próprio faria se estivesse em nosso lugar. E, de acordo com a sua sabedoria isso seria um golpe forte contra o seu poder. Na verdade, está sentindo um grande medo, sem saber que pessoa poderosa poderia de repente aparecer, controlando o Anel e ameaçando-o com a guerra, tentando destruí-lo e tomar o seu lugar. Que poderíamos desejar destrui-lo e não colocar ninguém em seu lugar é um pensamento que não lhe ocorre. Que possamos tentar destruir o próprio Anel é algo que não entrou em seus sonhos mais escuros".[69]

Tal como Sauron, que não poderia conceber ou intuir como algum de seus inimigos poderia querer destruir o Um Anel ao invés de usá-lo contra ele e assim dominar a Terra-Média, o ideólogo, cuja mente foi corrompida e escravizada por essa maneira desvirtuada de encarar a realidade, e que se encontra despojado de sua humanidade, não consegue compreender como seus adversários podem se revelar tão obtusos por não perceberem que eles estão do lado certo da história e que sua ação irá redimir o mundo! O ideólogo crê firmemente que sua ação tem um caráter redentor — a revolução não é uma alternativa, é um destino! Essa perspectiva, como frisaram alguns autores como Russell Kirk e Eric Voegelin, decorre justamente do fato de que os ideólogos negam a transcendência. Se se nega a transcendência, então o sentido do mundo só pode ser encontrado nele mesmo; na construção de uma sociedade ideal e perfeita, o que somente a ação revolucionária pode nos proporcionar. Como escreveu Kirk: "O que a religião promete ao fiel numa esfera além do tempo e do espaço, a ideo-

logia promete a todos na sociedade."[70] A ideologia sustenta não só que a natureza humana, mas a sociedade como um todo pode ser aperfeiçoada. E não só isso: que ela pode se tornar aquilo a que ela está destinada a ser — seu caráter teleológico fica evidente quando passamos à análise daquela que seria a realização da humanidade tal como os ideólogos entendem e defendem.

E aqui chegamos ao ponto central da nossa discussão: é certo que algumas correntes políticas à esquerda compartilham anseios com as mais diversas ideologias que despontaram desde o século XVIII, e que uma linha tênue parece dividi-las — noções como igualdade e justiça social vasaram pelos poros e deram origem a essas correntes, como a socialdemocracia de Eduard Bernstein ou o trabalhismo de Clement Attlee. Embora compartilhem alguns desses anseios, nem a socialdemocracia e nem o trabalhismo são ideologias, pois não compactuam com expediente revolucionário. Isso não significa dizer que há ou que possa haver uma convergência de ideias ou mesmo uma equivalência entre todas essas forças que se opõem à ideologia. É aqui que preciso me fazer entender para não ser acusado, depois, de estar nivelando essas correntes políticas: embora possa recusar o expediente revolucionário, a esquerda tem uma predisposição para adotar uma postura relativista com relação a certos temas e ideias, o que a torna, por vezes, refém dos ideólogos, ou pelo menos das ideias defendidas por eles. Os conservadores não só negam a ideologia, mas não podem compactuar com qualquer forma de relativismo. Por serem tributários da Verdade, por reconhecerem sua existência, e se curvarem a ela, não podem admitir qualquer esforço ou tentativa de rela-

tivização. Quando evocou o monólogo de Lady Macbeth para acusar os revolucionários franceses, Edmund Burke estava apenas apontando para esse, que é um traço característico da ideologia: quando deixa de prestar vassalagem à Verdade, o ideólogo já não recebe mais "as compungidas visitas da Natureza."[71] Quando deixa de prestar vassalagem à Verdade, o ideólogo começa a fazer todo tipo de concessão e termina com uma visão relativista no campo da moral — e é justamente isso o que acabará por conspurcar os traços distintivos dele como ser humano, pois o resultado disso é a supressão de sua consciência.

De muitas maneiras, o que as forças que se opõem à ideologia têm em comum é o reconhecimento da tensão entre permanência e mudança. Contudo, e aqui não posso me furtar a apontar esse dado, existem aqueles que não querem operar dentro dessa dinâmica (ou que simplesmente se recusam a fazê-lo) e, assim, acabam migrando de campo — o que conhecemos por reacionarismo nada mais é do que uma postura inconformista e intransigente que reiteradamente foi condenada por políticos e intelectuais conservadores. "Se uma grande mudança é para ser feita nos assuntos humanos, as mentes dos homens adaptar-se-ão a ela, as opiniões e os sentimentos gerais confluirão para esse destino," escreveu Edmund Burke. No entanto, "todos os medos, todas as esperanças a seguirão; e aqueles que persistirem em se opor a essa poderosa corrente nos assuntos humanos estarão a resistir aos próprios decretos da Providência (…)."[72] Na esquerda esse fenômeno se dá por um retorno à ideologia. Como os reacionários, que parecem incapazes de lidar com uma mudança e, por isso se aferram ao passado adotando uma postura imobilista, e acabam

se desgarrando e se distanciando de seus companheiros de viagens para flertar com o autoritarismo, na esquerda isso se dá por um movimento contrário: quando sua tendência relativista se torna mais acentuada, então a migração para o campo ideológico se torna simplesmente inevitável. Tendo operado um deslocamento de uma visão mais realista para exigências abstratas e de cunho relativista, a esquerda acaba sendo tragada pela ideologia. Ainda que não tenha sido elaborado exatamente nesses termos, em muitos aspectos esse tem sido o principal argumento que muitos esquerdistas e progressistas têm dirigido à atuação da esquerda hoje. O ator e comediante Jonathan Pie disparou uma crítica dura à esquerda americana logo após a eleição de Donald Trump num vídeo no qual ele expressa todo seu descontentamento não só com o discurso, mas com o desempenho da esquerda, e parece estar convencido de que a razão disso é uma só: a esquerda venceu a guerra cultural. Essa é a razão pela qual ela se mostra tão hostil a qualquer um que tenha uma opinião diferente da sua. A hegemonia da esquerda, somada a sua arrogância, criaram esse monstro intolerante e insolente — essa é, basicamente, a sua crítica. Essa questão também foi levantada pelo sociólogo americano Mark Lilla num artigo que suscitou grande discussão à época de sua publicação, no qual ele dispara uma crítica fulminante a esse deslocamento que se operou no interior do Partido Democrata e na esquerda americana, que abdicou de uma pauta política calcada em demandas econômicas e sociais para se dedicar a uma política de identidades: "Essa fixação com a diversidade em nossas escolas e na imprensa produziu uma geração de esquerdistas e progressistas narcisisticamente inconscientes das condições fora de seus

grupos autodefinidos e indiferentes à tarefa de alcançar os americanos em todas as esferas da vida," escreveu ele.[73] Esse processo que estou descrevendo fica mais claro — e creio que nem precisarei me alongar nisso — quando passarmos a observar a mutação pela qual tem passado o Partido Democrata americano nas últimas décadas e, em especial nos últimos tempos com Bernie Sanders, Hillary Clinton e Barack Obama, e o Partido Trabalhista Britânico sob a liderança de Jeremy Corbyn. Esses nomes dispensam quaisquer explicações, pois sintetizam, com sua influência e as ideias que defendem, em especial Clinton e Corbyn, a consolidação desse processo — o rapto da esquerda e a seu cativeiro nas masmorras da Ideologia. Foi isso o que ocorreu ali: esses partidos retornaram para o conglomerado ideológico e, quando o fizeram, fortaleceram aquelas forças e ideias anticristãs que representam uma ameaça para o Ocidente.

A ideologia exerce, assim, um efeito duplo: seu polo gravitacional atrai grupos de esquerda manipuláveis, ao mesmo tempo em que essa aproximação acaba exacerbando os temores de uma Revolução por parte de conservadores e reacionários, levando-os, por vezes, a recorrer à força como forma de bloquear o caminho de seus adversários — só consigo compreender a tomada do poder pelos militares e o regime que se seguiu como uma reação ante a possibilidade dos ideólogos de então (os que estavam no governo e fora dele) alinharem o país com Moscou e fazer dele uma nova Cuba. O mesmo pode ser dito sobre muitos dos regimes que despontaram na Europa no intervalo entre as duas guerras mundiais — Romênia, Grécia, Hungria, Polônia, Bulgária, Lituânia, Letônia. O grau de autoritarismo, ou mesmo a tendência reacionária varia conforme o

caso, mas é inegável que a maioria recorreu à força naquelas circunstâncias para manter a ordem e deter o fervor revolucionário — de qualquer maneira, nenhum deles durou muito tempo.[74] Em momentos de crise, as forças antirrevolucionárias tendem a executar um movimento contrário àquele que é o seu habitual — elas repelem umas as outras. Nesse sentido, quando se chega nesse ponto de ruptura, e se tornam remotas as chances de congregarem e concorrerem entre si, isolando os ideólogos, o resultado é conhecido — ou o autoritarismo ou o totalitarismo, a depender de quem vier a vencer o confronto e tiver que ordenar o caos que se instaurou. E essa é a questão que eu queria destacar e a razão de toda a discussão que me trouxe até aqui: o caráter desagregador da ideologia — ela corrompe e compromete todo o edifício moral e libera forças até então represadas. A este respeito, dos efeitos da ideologia, Hans Barth escreveria: "o efeito desastroso do pensamento ideológico em sua forma radical não é apenas o de lançar dúvidas a respeito da qualidade e da estrutura da mente humana, características distintivas do ser humano, mas também o de enfraquecer as bases de uma vida social."[75] Sua ação contribui para minar as forças daqueles que se lhes opõem, o que as obriga a buscar alternativas pouco convencionais. Sua ação, como frisou Isaiah Berlin, talvez ecoando Burke, acaba estrangulando a noção de dignidade humana, abrindo caminho para a cegueira ideológica e a violência desmedida: "Se é sério o desejo de salvar a humanidade", escreveu, "deve-se endurecer o coração e não se levar em conta o preço [a ser] pago." Por seu caráter determinista, intransigência e radicalismo são traços intrínsecos e distintivos da ideologia — "se realmente acreditarmos que tal solução é

possível [para problemas como desigualdade, injustiça, pureza de raça]", escreveu Berlin, "então com certeza nenhum preço será alto demais para obtê-la: tornar a humanidade, justa, feliz, próspera, harmoniosa — que preço pode ser alto para se conseguir isso?".

Wendell Ramos Maia

Licenciado em História (2009) e Mestre em História Política pela Universidade Estadual de Maringá (2015), atualmente é Doutorando em História das Ideias pela Universidade de Brasília (2016). Tem atuado e desenvolvido pesquisa no campo da História das Ideias e do Pensamento Político no século XX sob influência de Isaiah Berlin, Russell Kirk e John Lukacs.

Do Reino da Necessidade ao Reino da Liberdade: Considerações sobre a técnica na origem da civilização

Publicado em: 11 de julho de 2018

Dentre as causas históricas da civilização humana, há duas reconhecidas universalmente: a origem mito-poética, de matriz especulativa, e a origem produtiva, de raiz material. A primeira condiz com a importância dos símbolos para a formação das sociedades humanas. A segunda, com as diversas formas de conexão entre os seres humanos e a natureza. Ambas são tributárias da técnica, um tipo específico de raciocínio voltado para a atividade produtiva. A técnica indica habilidade, prescrição, método, enfim, o rigor com que alguém produz um bem exterior ao procedimento empregado. Em termos gerais, tanto o termo grego *tecné* como o latino *ars* designam um tipo de racionalidade endereçada à fabricação e construção de um objeto qualquer, estático ou dinâmico. Está, em outros termos, no campo semântico do verbo "fazer".

Do ponto de vista especulativo, a técnica foi fundamental para a simbolização das narrativas originárias das sociedades humanas, para a constituição dos mitos e das genealogias divinas. Platão distingue o âmbito mimético, onde reside a *imitatio* e a criação universal das possibilidades universais do gênio humano e da imaginação, e o âmbito ético, em que as virtudes conduzem os habitantes da *pólis* a um nível superior de

existência. O âmbito mimético é concebido pela *ars poetica*, pela técnica empregada na *poiesis*, e tem como escopo a representação de uma ação universal condizente com um mundo pleno de sentido e fonte de toda ordem para os habitantes do mundo concreto. Platão pinçou a arte poético-mimética em sua filosofia, mas não a aprofundou como o estagirita. Foi Aristóteles quem o fez, com proficiência ímpar. A remissão da *ars poetica* e, sob certo aspecto, da *ars inveniendi* ao universal desenvolveu-se pelo papel imprescindível da mimesis na configuração simbólica das sociedades. No fundo, a poética articulou as narrativas originárias, aquelas que explicitavam ao ser humano preso ao tempo e ao espaço a razão e a fundação de sua sociedade, bem como o sentido meta-histórico de sua própria existência. Dentre as diversas funções desempenhadas pelos símbolos e mitos nas antigas sociedades, três despontavam como principais: (I) a atribuição de sentido para a existência histórica, (II) a sondagem genealógica dos deuses e heróis ancorada no princípio da existência cósmica e (III) a idealização de um destino para os seres humanos, através da mediação entre o princípio e o termo da civilização. Estas funções eram vertidas ao auditório cultural dos povos pela sacralidade das composições poéticas, pela musicalidade evocada em seus intervalos, métricas e hexâmetros. A vocação do poeta estava devotada em apresentar à civilização seus rudimentos originais, antes presos pelo silêncio dos séculos e agora libertos através do domínio da técnica poética, manifesta pelo ato contemplativo da imagística e pela versificação. A *ars poetica* deflagrou a busca de sentido, uma etapa indispensável no itinerário intelectual dos povos, e atraiu as civilizações para a simbolização da ordem e a auto-interpretação de

suas respectivas sociedades, traçando um fio condutor entre os símbolos, a linguagem e a consciência objetiva da realidade histórica.

O simbolismo das coisas que estão por trás da natureza submeteu a própria natureza ao seu escopo focal, supondo um nível intermediário entre a matéria e o espírito, entre a natureza propriamente dita e os personagens involucrados nas narrativas mencionadas. A abstração universal sopesada pela mimesis e lançada sobre a civilização instaurou uma tensão existencial intermitente, resolvida pelo irrompimento da estética. Da poética à simbolização, as formas de delineamento da beleza e da representação do "perfeito e inefável" ocuparam o espaço outorgado pela *ars poetica*, abastecendo as sociedades com ritos, práticas e instituições.

Do ângulo material, a técnica é igualmente indispensável. Foi Lucien Blaga, o grande intelectual romeno, quem erigiu dos escombros da história do experimento científico a manifestação teórica da imprescindibilidade da técnica para a construção da civilização artificial. Constatou que embora a antiguidade não tenha legado uma metodologia robusta e formalmente consistente para o desenvolvimento dos processos de conhecimento empírico da natureza, desempenhou, contudo, papel inegável na emancipação do domínio mitológico. Somente quando os elementos da natureza passaram a ser tomados como bastante em si mesmos, quando a natureza ocupou o lugar central na condição material de subsistência da espécie humana foi então possível o crescente apreço pela produção. A natureza passou a ser vista principalmente pelo que continha como ambiente material, mesmo ante a persistência da tendência mito-especulativa, que a designava por alusão a outro mundo. A observação da natureza

foi enrijecida pelo cotidiano de cada sociedade, pela práxis experimental mediante a qual os seres humanos conectavam-se de algum modo à natureza e, por esta razão, propiciaram a lenta ascensão de uma noção arcaica de método, de alguma técnica primitiva destinada a facilitar a extração natural e viabilizar o primeiro salto abstrativo, a saber, a posse do conhecimento produtivo. A produção é, como a ação e a contemplação, objeto correspondente à taxonomia dos tipos de raciocínio humano. Produzir é operação típica do raciocínio técnico. Agir é próprio do raciocínio prático. E contemplar é raciocínio de tipo teorético/contemplativo.

Nós os seres humanos lidamos, portanto, com três modos de racionalidade: a racionalidade produtiva, própria da técnica, a racionalidade prática, própria da ação, e a racionalidade contemplativa, correspondente aos raciocínios teóricos. Entre elas, subsiste uma escala de abstração, mediada pela faculdade intelectiva e terminada no objeto causal a que cada operação racional tende. Assim, a primeira escala de abstração antes mencionada é de tipo tecnológico: permite ao ser humano tomar posse de um conhecimento produtivo, apto a estabelecer processos contínuos e duradouros no trato com a natureza.

É curioso que algumas civilizações primitivas tivessem desprezo pelo trabalho manual, encerrando os méritos e as honrarias na vida política e contemplativa. As aristocracias normalmente conferiam maior importância aos afazeres sociais e espirituais, residindo justamente nesses âmbitos de atividade a figura do homo sacer, o ser humano separado, diferenciado do restante da sociedade para dedicar-se aos assuntos mais relevantes, de acordo com a época. Coube ao ser humano rude, primitivo na acepção

mais radical da expressão, a vocação social para a técnica. Os critérios por meio dos quais as atividades humanas eram reconhecidas giravam em torno da diferença entre o lúdico e o simbólico, entre as tarefas ociosas e as funções sociais fundamentais. Ao nobre, o esporte e a política. Ao pedagogo, a poética e a retórica. Ao não cidadão, apenas a arte de produzir os meios de subsistência e edificar as cidades. No fundo, o paradoxo entre o desprezo pela técnica e sua imprescindibilidade elucida uma tensão existencial de fundo no princípio das sociedades humanas: a de que os seres humanos transitam entre o mundo da técnica e o mundo que dela depende: a sociedade artificial.

A conquista da civilização só foi possível pela passagem do nível mais primitivo de envolvimento dos seres humanos com a natureza para outro, mais exigente, em que a natureza é contemplada desde fora, por imagens e impressões, através da primeira escala de abstração. A partir de então, o estado letárgico de indiferenciação das atividades é transfigurado em um cenário mais complexo, em que as ações produtivas são compreendidas no interior de um horizonte mais amplo, onde são diferenciadas e setorizadas. O contato cada vez mais profundo com a natureza conduziu a tal diferenciação, pelo que a dualidade entre experiência e conhecimento produtivo acarretou a crescente ocupação com o método.

As atividades técnicas, simultaneamente criativas e produtivas, constituíram o “reino da necessidade”: porque a civilização ancorou seus modos de vida primitivos na subsistência, o aperfeiçoamento da técnica foi perpendicular ao desenvolvimento intelectual das sociedades. Ou seja, a matéria foi condição para que, sob seus rudimentos, fosse soerguida

a civilização ativa e contemplativa, própria de um nível mais denso de existência humana, lugar-comum da filosofia e da política, o que Hannah Arendt chama de "reino da liberdade".

O "reino da liberdade" pode ser visto como aquele que, sustentado pelo da necessidade, dinamiza-se e desenvolve-se por dois modelos gerais de existência: o modelo social, pelo que os seres humanos dependem uns dos outros e reconhecem-se reciprocamente pelo que são e representam socialmente, como também pelo modo como agem; e o modelo intelectual, uma forma de vida inteiramente introspectiva, de acordo com a qual o sentido de vida é conquistado pela busca da sabedoria mediante a contemplação.

A *vita activa* e a *vita* contemplativa são dimensões enraizadas na condição humana. A primeira é própria da existência política e realizada no espaço público da palavra e da ação, no agir conjunto dos seres humanos. A segunda, uma forma sui generis de vida, entroniza-se em um âmbito reflexivo mais profundo, onde os sentidos e significados da existência são divididos e rearticulados em um esteio intelectivo mais amplo e permanente, um lugar em que as ideias são condensadas e fornecem subsídios existenciais para os que as possuem. O contemplativo tende à ciência das causas e dos princípios, de onde parte para desvelar as entidades, retirando da quietude as verdades e constatações do espírito para expô-las à humanidade. Apoia-se na máxima de Virgilio "*felix qui potuit rerum cognoscere causas*" (Georgicon 2, 490). Das duas dimensões brota o ideal de liberdade.

Obviamente, a ideia de liberdade pode ser vista também como prin-

cípio do primeiro reino – o da necessidade-, no sentido de que há uma liberdade específica que explica e fundamenta a liberdade produtiva. Ainda assim, a história das ideias e a história intelectual da liberdade normalmente convergem para definir e a analisar a liberdade a partir das modalidades de existência típicas do segundo reino, reduzindo o seu escopo filosófico a uma noção menos vital (nos sentidos vegetativo e apetitivo) e mais intelectual.

O reino da liberdade é dividido entre a sociedade política e a sociedade intelectual. A política e a filosofia coincidem em identificar que a ação e a contemplação reificam o ser humano de uma maneira distinta do modus operandi próprio da subsistência material. O reino da necessidade, embora condição material para a liberdade, a aprisiona ao labor, ao campo onde os seres humanos não podem prescindir de habitar e depender. Somente pela elevação humana ao reino da liberdade é possível tomar posse de um modo de vida mais autêntico e genuíno, menos efêmero e mais duradouro, menos instantâneo e mais pleno de sentido. O reino da necessidade não é capaz por si de conferir aos humanos um âmbito propício para uma vida dotada de sentido, para uma compreensão de si mais radical e menos vulnerável em que possam dedicar-se a perseguir certos fins, a tomar determinados bens como finalidades e adaptá-los aos respectivos modos de vida. A produção oferece o primeiro degrau da sobrevivência, constituindo-se como o espaço peculiar da economia, do *oikos* grego. Somente na transição do reino da necessidade para o mundo da liberdade, como alude Hannah Arendt, na articulação de um espaço público da palavra e da ação com outra esfera em que os seres humanos

contemplam o cosmos e descobrem um sentido para si e para os demais é possível perquirir sobre os significados profundos designados pela palavra liberdade.

Liberdade é palavra polissêmica. Pode designar as mais variadas experiências, ideias, ideais, ideologias, condições, estados-de-coisas, capacidades e operações. Ante uma galeria semântica assaz complexa e multifacetada, ousamos distinguir liberdade e liberdades. No singular, a palavra liberdade pode ser vista, do ponto de vista universal, como a condição através da qual os seres humanos atingem um grau de plenitude mediante a derrota dos empecilhos e a conquista de um plano imaterial de sentido. Nessa acepção, liberdade é uma condição genuína, um atributo antropológico compartilhado pela humanidade ante a mera verificação da existência humana concreta. A liberdade é, por isso, condição para o reino da necessidade e para o da liberdade, conforme o que dissemos antes. A liberdade é requisito para o reino da necessidade porque apenas o ser humano é capaz de produzir e abstrair o modo e a forma de relacionar-se com a natureza, erigindo a partir disso um processo composto de etapas e procedimentos específicos, discernindo o "fazer" e o utilizando em outros experimentos de mesmo cariz. A produção "em larga escala" não é, nesses termos, uma conquista singular da sociedade industrial, mas, substancialmente falando, uma qualidade ontológica do mundo produtivo. Como se pode ver, é a economia a ciência moderna posterior erigida para dar conta do conhecimento destes processos, como também o são as ciências naturais em grande medida.

As liberdades, todavia, coincidem com as várias formas de expressão

da experiência humana na história. No âmbito do que designamos como "reino da liberdade" reside diversas dimensões da existência, como a política e a filosofia, que aludem cada qual a tipos de liberdades correspondentes: a liberdade política de deliberar e decidir e a liberdade de pensamento, opinião e expressão. Há, todavia, outros tipos de liberdade que dependem para sua consumação destas liberdades mencionadas, como a liberdade de associação, reunião e locomoção.

O engenho humano foi, desde o princípio das sociedades, capaz de articular estas dimensões e modelos, inclusive empregando processos de simbolização para elevar e dignificar cada um dos reinos analisados. A natureza, por exemplo, foi tomada como caminho para o paraíso, imagem do lugar de plenitude, símbolo da ordem criada, figura da perfeição, objeto das leis cósmicas, etc. A abstração da qual falamos no início levou o ser humano a contemplar a natureza desde fora, apresentada aos sentidos como imagem ampliada, simbolizada e significada por atributos e propriedades adicionadas, em suma, como um retrato destinado a remeter a outro mundo, ao paraíso perdido, em alusão ao épico de J. Milton.

Do ponto de vista civilizatório, a natureza pavimentou a transposição do espírito humano da necessidade à liberdade, erigindo a partir de então uma miríade de concepções de liberdade: a liberdade econômica, nascida pela imprescindibilidade do reino da necessidade; a liberdade política, condizente com a vida social. A liberdade em sentido filosófico, atinente à vida contemplativa. A história intelectual da humanidade costurou estas dimensões, alocando o ideal de liberdade para os reinos da existência humana.

Marcus Boeira

Professor-adjunto A vinculado ao Departamento de Direito Público e Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Doutor em Ciências pela USP (Universidade de São Paulo) e Mestre em Direito pela Faculdade de Direito da USP (Universidade de São Paulo). Líder junto ao CNPq do "Núlceo de Pesquisas em Lógica Deôntica, Linguagem e Direito" (Grupo de Pesquisa-CNPq). Pesquisador. Áreas de abrangência: Filosofia do Direito, lógica deôntica, filosofia analítica da linguagem, metafísica, epistemologia jurídica, linguagem jurídica e metodologia jurídica

Eric Voegelin: filósofo da realidade

Publicado em: 6 de agosto de 2018

Eric Voegelin nasceu em Colônia, na Alemanha, no ano de 1901 e morreu em 1985 em Stanford, Califórnia (EUA). Voegelin não apenas morreu em território americano, mas também como americano, tendo se naturalizado na pátria que o recebeu em fuga dos nazistas na Europa, como tantos outros europeus. Embora não fosse judeu, a obra de Voegelin certamente era hostil ao ideário nazista, visto que se debruçou sobre o mito da raça e a natureza dos governos ditatoriais. Seu horizonte de consciência, já para usar um de seus conceitos, era amplo; amplo a ponto de espantar os próprios soldados nazistas que visitaram seu quarto pouco tempo antes de conseguir escapar das guardas nazistas. Para tratar da relação entre nazismo e o conceito de "raça", estudou toda a biologia de sua época. Estudou também física e matemática. Para tratar dos temas políticos que investigou, pesquisou até hieróglifos egípcios em seus mínimos detalhes. Esteve no polo intelectual europeu de sua época, a Viena do início do século XX, cultivando relação pessoal com Hans Kelsen (1881-1973) e Ludwig von Mises (1881-1973), por exemplo. Além de ter trocado correspondências com Leo Strauss (1889-1973) e farpas com Karl Popper (1902-1994).

Voegelin deixou a Europa em 1938, logo após a anexação por parte da Alemanha nazista da Áustria (o Anschluss), que também foi sua pátria provisória. Aí já era um filósofo com obras publicadas (p.ex. Raça e Estado de 1933) e, antes disso, havia tido uma sólida educação em latim,

grego, inglês e francês e adentrado à Faculdade de Direito da Universidade de Viena em 1919, migrando posteriormente para a Ciência Política. Regressou à Europa em 1958 para lecionar na Universidade de Munique, onde fundou o Instituto de Ciências Políticas. Um aprofundamento biográfico pode ser conferido na palestra de Martim Vasques da Cunha "Hitler e os Alemães, Eric Voegelin: um filósofo contra a tirania", disponível no Youtube.

Tratar da biografia de Voegelin não é mera informação, coincidência ou princípio de artigo, mas já é revelar traços de sua filosofia, visto que o filósofo não separava a realidade circundante da consciência individual (e, portanto, biográfica) que a conhece, elabora e reconhece símbolos para interpretá-la. Não à toa é tido também como "filósofo da consciência". Daí que fique oficialmente sugerido a todo aquele que tiver o interesse pelo seu pensamento despertado que busque suas Reflexões Autobiográficas (ed. É Realizações, 2008) como primeiro objeto de leitura.

Parte do desconhecimento geral de um filósofo tão grandioso e importante pode ser explicada pelo fato de sua poderosa crítica não se aplicar somente ao nazismo e a Hitler, mas igualmente ao comunismo e ao ideário marxista. Ambas ideologias são postas lado a lado por Voegelin, não porque sejam idênticas em seu conteúdo (ou seja, sem cair na esparrela recente e constante das redes sociais de discutir se o nazismo era "de esquerda" ou "de direita"), mas certamente porque o são em sua forma: as duas são descritas por Voegelin como religiões políticas (outro conceito particularmente importante de seu pensamento), como gnósticas e filhas legítimas da modernidade, por se verem capacitadas a instalar algum tipo

de paraíso terreno. Voegelin classificou Marx em Science, Politics and Gnosticism (1968) como “impostor intelectual”.

A realidade como critério último:

Em tempos de pós-modernismo ultra-relativista, estruturalismo, pós-estruturalismo, pragmatismo e até niilismo certamente soa démodé falar em “realidade”, mas Eric Voegelin foi um defensor dela como o verdadeiro critério filosófico. Não posso me furtar a mencionar um pequeno caso ocorrido em aula, quando estava a ensinar o passo a passo da epistemologia platônica, cuja etapa última almejada pelo homem é a episteme (a ciência) e um aluno, acostumado a associar “ciência” apenas com “ciências exatas”, me perguntou se era possível que a política atingisse esse estatuto de ciência segura da episteme.

Embora não tenha mencionado Voegelin na resposta (ative-me a usar o próprio Platão para responder), certamente isso seria possível. Visto que Voegelin propôs, justamente, uma nova ciência da política (nome de sua obra de 1952), calcando-se exatamente em Platão e Aristóteles, que compartilhavam da ideia de ser possível sim estabelecer uma ciência política, fato que não deveria escapar a qualquer estudante de Filosofia Política ou de Ciência Política. A realidade dessa possibilidade deveria, aliás, ser critério suficiente para convencer estudantes e intelectuais que é possível sim haver uma episteme política livre do relativismo radical das academias e não menos livre da balbúrdia que predomina no debate público sobre política, amplamente alimentado pelo anarquismo das redes sociais.

Sigo o prof. Mendo de Castro Henriques (1953) ao mencionar a obra O menino e o pião (1735) de Jean-Baptiste-Siméon Chardin (1699-1779) para ilustrar essa supremacia do real defendida por Voegelin:

O girar do pião supera o interesse do menino pelos livros, papeis e pena. Pode parecer um mero truísmo falar que a realidade deve vir primeiro em qualquer análise que se pretenda séria, mas é impossível não se remeter à afirmação do ensaísta inglês G. K. Chesterton (1874-1936) quando vaticinou que chegaria uma época em que seria necessário provar que a grama é verde. As teorias mirabolantes prevalentes na atualidade parecem vingar a profecia de Chesterton.

Trazendo esse ponto para o debate político, em princípio poderia parecer que a preferência pelo real é um ponto de encontro entre Marx e Voegelin. Afinal, o compatriota de Voegelin não bradou contra as excessivas interpretações do mundo feitas pela filosofia e contra o "idealismo burguês"? Bem, ou a recomendação não era séria ou a tradição marxista, após mais de um século de experimentos históricos reais, abandonou o mestre, pois a realidade dos experimentos comunistas costuma ser descartada pelos adeptos como "deturpação" do ideal comunista verdadeiro e genuíno, ainda não atingido fora do campo ideal, ou seja, "na prática" Voegelin e voegelinianos diriam que a realidade, além das objeções no campo da teoria, é (ou deveria ser) implacável.

O problema do gnosticismo:

Voegelin diagnosticou em A Nova Ciência da Política que a modernidade traz em seu bojo o problema do gnosticismo. O gnosticismo é, originalmente, uma doutrina cristã herética, combatida desde seu surgimento pela Igreja Católica. Em resumo, gnósticos clamam, como o próprio nome diz, possuir conhecimento. Mas não qualquer conhecimento, mas gnose (diferente de episteme e phronesis, portanto). Um tipo especial e diferente de conhecimento, associado a revelação especial e a intuição individual, portanto e, ainda, por consequência, restrito a alguns poucos.

No campo histórico-político, o gnosticismo se revela com sua crença na imperfeição do mundo, mas que a correção dessa imperfeição é possível e realizável dentro da própria História, a partir, justamente, do conhecimento revelado a alguns pares de pessoas. Ou seja, como afirma Nelson Lehmann da Silva (primeiro brasileiro a estudar Voegelin em nível acadêmico até onde me consta), o gnosticismo se caracteriza pela secularização ou imanentização do transcendental ou da revelação. Disso se pode ver porque o gnosticismo é herético, primeiro porque a religião de Paulo não dispõe de um esoterismo (como o islã e o sufismo ou o judaísmo e a cabala) que permita a revelação especial a um grupo de pessoas, depois porque a "imanentização" do transcendental significa trazer o Paraíso pós-morte para a Terra e para a História. Em vocabulário agostiniano, significa trazer a Cidade de Deus para dentro da Cidade dos Homens.

Restou ao gnosticismo, portanto, estender suas asas no campo social, dando origem ao que o jovem Voegelin chamou de "religião política". O

cientista político brasileiro José Oswaldo de Meira Penna (1917-2017) explicou em poucas linhas a questão em seu livro A Ideologia do século XX:

> "Segundo foi reconhecido pelo filósofo germano-americano Eric Voegelin, a ordem espiritual ou ordem da revelação judaico-cristã consubstancianda na dicotomia agostiniana da Cidade de Deus, eterna, e da cidade terrena, sede do poder temporal pragmático, dicotomia dominante em nossa cultura por quinze séculos, passou a ser contestada a partir do Renascimento e do Iluminismo. No dualismo gnóstico, conforme assinala Voegelin, o mal não pode ser atribuído à vontade pecaminosa do indivíduo, porém é resultado inevitável da existência no mundo material. Dessa condição terrível, só uma pequena elite de indivíduos que conhecem (gnose) a realidade subjacente (no caso, os intelectuais marxistas e políticos radicais) é capaz de escapar do determinismo da vida material e forjar a utopia em que serão realizadas todas as aspirações humanas e todos os desejos satisfeitos na justiça e no bem-estar".

As religiões políticas:

Outro conceito importantíssimo legado por Voegelin é o de "religião política". O gnóstico, convencido de que porta o conhecimento necessário para trazer o paraíso para a terra, funda algo com a estrutura de uma religião (particularmente o cristianismo; a controvérsia sobre o termo será tratada a seguir) que concentrará o passo a passo necessário para trazer essa realidade paradisíaca para a História. Note-se que o termo passa longe de ser uma mera alusão a "fanatismo" político (embora guarde alguma relação com essa noção também). O primeiro empreendimento voegeliniano para estudar o tema foi seu As Religiões Políticas (2002), aprofundado e melhorado em A Nova Ciência da Política (1982).

As principais ideologias políticas do século XX – nazismo e comunismo (expresso na forma de stalinismo) – podem ser considerados o melhor exemplo de religião política, sendo assim tratadas pelo próprio Voegelin, apesar de, como mencionamos, o fenômeno ter sido gestado ao longo de toda a modernidade, desde o seu princípio. Para os interessados nesse aspecto em particular, podem ir direto aos primeiros capítulos do já citado A Nova Ciência da Política.

Parece que, quando bem compreendido, o que Voegelin quer dizer seja claro e distinto. Nazismo e comunismo (não se trata de afirmar que são exemplos exclusivos, mas apenas mais completos) basearam largamente em: culto à personalidade (Hitler, Stalin, Kim Jong-il etc.), infalibilidade do líder (idem), hinos, salvação, perdição, expurgo de pecados, condenação de pecadores, perseguição ao "mal" (seja o judeu, seja o bur-

guês), redenção, paraíso e, destaca-se, escatologia. Tudo isso foi observado diretamente pelo estudioso polonês Leszek Kolakowski (1927-2009) no partido comunista de seu país. E levou Raymond Aron (1905-1983) a retomar o termo "religião civil" (presente nos textos de Hobbes e Rousseau) para descrever nazismo e comunismo.

Escatologia, dissemos, porque o que religiosos políticos fazem é imanentizar o que os gregos chamavam de escathon. O fim de todas as coisas (escathon, que é diferente de télos) deixa de ser reino acessível apenas à alma no pós-morte, mas é imanentizado na História pela teologia política das ideologias modernas. Ninguém pode ficar surpreso ao compreender isso e lembrar da sanguinolência do século XX. Se o sujeito se vê imbuído da crença que tem o conhecimento necessário para realizar o fim da História, não é surpresa que saia matando todos que ousarem se pôr no caminho. A mudança revolucionária na ordem implica que seus perpetradores estejam totalmente imersos numa espécie de autoridade religiosa do mal, onde os fins justificam os meios. Vale lembrar que Trotsky acreditava que quando o comunismo finalmente vingasse, a História se encerraria, o Estado sucumbiria e cada homem, florescendo de forma radicalmente livre, teria a capacidade intelectual equivalente a Goethe ou Aristóteles. Quem em sã consciência enfrentaria um homem absolutamente crente de que está envolvido no processo para tornar essa realidade possível? E quem, movido por essa crença, não estraçalharia reacionários que significassem a impossibilidade ou atraso na concretização dessa realidade? Eis a essência da ética de um "religioso político".

Em defesa do termo "religião política":

Poderíamos, de forma muito acadêmica, traçar uma distinção entre um Voegelin jovem e um Voegelin maduro (como se faz com Platão) ou falar em Primeiro Voegelin e Segundo Voegelin (como se faz com Wittgenstein), mas isso não é necessário. Em suas Reflexões Autobiográficas (2008, p. 86 e 87), publicadas postumamente, Voegelin afirma que o termo "religião política" tem seu uso dificultado porque é impreciso. Reunir as diversas manifestações religiosas existentes sob o termo "religião" já é demasiadamente complexo, visto suas diferenças, em alguns casos intransponíveis, imaginemos então estender a nomenclatura para ideologias políticas, por possuírem semelhanças com algumas religiões. O próprio Voegelin chega a essa conclusão e não propõe substituto. Seria um empecilho para o estudo do conceito?

Acreditamos que não e elencamos diversas razões para isso: num ordenamento factível das coisas, um termo aproximado é melhor que termo nenhum para descrever um dado fenômeno e o fenômeno em si deve ter prioridade ontológica sobre sua nomenclatura. Chegássemos a trocar "religião política" simplesmente por "X", isso seria problemático, mas não suficiente para eliminar a existência do fenômeno descrito. Embora o termo possa ser considerado problemático, não quer dizer que seja absolutamente imperfeito, ao ler a completa descrição que Voegelin faz do fenômeno que deseja diagnosticar e, conforme mostramos, é perfeitamente verossímil chamar as "religiões políticas", que copiam os esquemas estruturais particularmente dos monoteísmos, esvaziando-os de seu

conteúdo metafísico, de "religião", afinal é isso que são os monoteísmos, a despeito da variedade de outras religiões que existem. E, por fim, toda a bibliografia crítica posterior sobre o tema, consciente do problema, não abandonou o termo (provavelmente porque não encontrou substituto adequado), justificando seu uso, mesmo com as ressalvas que cabem aos acadêmicos e estudiosos.

Consideração final:

Que o debate político está carente de uma discussão mais científica e menos radicalizada, histérica, partidarizada e hostil me parece que é evidente a qualquer observador mais atento. Talvez seja momento de o ambiente intelectual brasileiro topar o desafio de se abrir a pensadores não-marxistas (e não necessariamente "anti-marxistas" ou "anti-esquerdistas") e tirar proveito do que eles têm a dizer. Não pela minha predileção ou pelos já alguns anos de estudo da obra de Eric Voegelin que o recomendo vivamente, mas por sua proposta de realizar uma ciência política calcada na realidade e na acepção plena da palavra, algo urgente se honestamente concordarmos que vivemos na era da "pós-verdade".

André Assi Barreto

Bacharel, licenciado e mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo. Licenciado em História. Professor de Filosofia e História das redes pública e privada da cidade de São Paulo. Pesquisador da área de Filosofia (Filosofia Moderna - Dercartes, Hume e Kant - e Filosofia Contemporânea - Eric Voegelin e Hannah Arendt) e aluno do professor Olavo de Carvalho. Trabalha, ainda, com a revisão de textos, assessoria editorial, tradução e palestras. Coautor de "Saul Alinsky e a anatomia do mal" (ed. Armada, 2018).

DO CONSERVADORISMO

Conservador nos costumes e liberal no sertanejo

Postado em: 28 de junho de 2018

Em uma recente palestra que ministrei sobre a política conservadora e os pilares do ocidente, afirmei no início dela que a pergunta que mais me incomoda no meio dos debates atuais é a seguinte: "qual a sua posição política"? Não que não assumamos de fato algumas posições políticas no decorrer de nossas biografias, mas porque não é com isso que deveríamos nos ocupar, ainda mais se somos conservadores. E não, ser conservador não é uma posição política, é uma posição de vida.

Vejam, um homem sensato não tem uma "posição política", ele possui uma postura de vida que o leva a concordar e discordar de uma ou mais correntes políticas ao decorrer de sua existência. Isso acontece, pois, um homem prudente não se prende a modelos ideais de política, manifestos de mundos perfeitos ou a salvadores sociais.

Eu me defino conservador justamente por isso: o conservadorismo

não me leva a ter nenhuma amarra com qualquer partido, linha oficial ou manifesto catequético de ações. Permitindo que eu me adeque e oriente tendo os princípios morais, minha singularidade e capacidade de discernimento como guias seguros.

Conservar é o primeiro dos instintos; desde o momento que o óvulo é fecundado e uma nova vida aflora, nosso instinto posterior a esse acontecimento já passa a ser o de conservação de nossa existência. Dessa maneira, ser conservador não é o mesmo que aderir a uma corrente política, assumir uma postura conservadora é antes um instinto do que qualquer discussão de parlamento ou debate de rede social. Sendo assim, o conservadorismo não se restringe a uma corrente política ou aglomeração militante, cartilhas de ações pré-definidas ou movimentos de massa; o conservadorismo é mais medular que isso e age em primeira mão com os princípios basilares de conservação e defesa da própria existência humana e social.

Obviamente que não serei o conservador idealista e tolo que negará que existem sim certos movimentos políticos denominados “conservadores”, e que tais movimentos iniciados de maneira mais organizada no Reino Unido, não tenham em seu bojo grandes homens que de fato teorizaram o conservadorismo para além dos rascunhos e espectros do senso comum. Entretanto, vejamos, ainda que o conservadorismo seja atuante na política, e até mesmo organizado em partidos ao redor do globo, não devemos perder sua haste primeva que é justamente a sua relação interpessoal na comunidade e na família — e não através de órgãos oficiais do Estado. Conservar está muito mais no ato de educar os filhos do que

nos formalismos e estruturas do Ministério da Educação (MEC), ainda que um dia esse ministério passe a ser gerido por um conservador. O conservadorismo real não é o feito a partir da cadeira presidencial, mas sim através da poltrona da sala de estar, em sua casa.

Sendo assim, a minha posição política — se obrigado eu fosse a responder essa pergunta descabida — é aquela que mais se aproxima da constituição de princípios individuais gestados antes de mim na cultura judaico-cristã, na qual eu nasci e grato sou por ser herdeiro. Minha preferência social é aquela que não agride tais pilares basais nas quais minha família e sociedade estão assentadas. Não espere de mim, ou de um verdadeiro conservador, uma espécie de culto a personalidades; não há coisa mais descabida, para quem preza pelas estruturas da sociedade, do que a idolatria de uma persona — por melhor e bem-intencionada que seja. Aquilo que um conservador defende são as hastes que sustentam o edifício e não aqueles que se mostram no terraço.

Desta forma, na palestra que acima falava, na qual citei incansavelmente conservadores — apesar de pautar a minha explanação também em liberais e anarquistas como Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises e Albert Camus —, me questionaram 3 vezes sobre como eu me definia politicamente. Tal pergunta já havia sido respondida no decorrer da palestra, e minha breve biografia acadêmica e profissional já dava certa ideia da possível resposta. Bem-humorado, pois assim eu sou, e acredito que o humor tem papel ímpar na cultura ocidental, respondi ao final da terceira investida do público que era um "conservador nos costume e liberal no sertanejo". Como bom neto de mineiros, de fato eu admiro um bom ser-

tanejo.

A moça que havia me questionado riu de maneira conduzida pela massa que também caiu na gargalhada. Todavia, posteriormente soube que tal distinta senhorita me condenava entre os grupos conservadores deste Brasil sem riso. Dizia ela, em um dos prints que me chegou, que eu era um falso conservador porque não tinha apreço pela alta cultura e porque não levava "assuntos sérios" com a devida seriedade.

De fato, uma das maneiras que procedo em minha vida pessoal é essa: o de caçoar de coisas sérias. Mas também é uma maneira distinta que utilizo para ridicularizar o que já é pacóvio per se. Por exemplo, é simplesmente risível a maneira como Ricardo Lewndovski, Marco Aurélio e Dias Toffoli conduzem suas decisões no STF; se tornaram tão parciais que, o teatro que por vezes fazem para parecerem imparciais, se torna um verdadeiro stand up. Se eu não risse dessa situação triste, porém hilária, eu não seria eu mesmo. E o conservadorismo não nasceu para anular singularidade e nem muito menos para afogar individualidades; isso se chama comunismo, fascismo e demais ideologias que prezam pela uniformidade e não pela liberdade!

O conservadorismo não amolda seus adeptos, não cria estereótipos e nem muito menos "caga dogmatismos" de etiqueta. O conservadorismo está milhões de vezes mais irrigado pela maneira com a qual nos relacionamos e colocamos em prática os princípios éticos e morais que legamos desse tronco ocidental, do que com a gravata borboleta, cachimbo ou quaisquer outros fetiches que dão tesão em muitos conservadores de redes sociais. Os estereótipos e as maquiagens que externalizam um con-

servadorismo de palco, não necessariamente estão ligados a um apreço da ética e das virtudes reais que formam esse edifício que defendemos. Ou seja, até uma prostituta pode se vestir ou minimamente se portar como uma freira; mas jamais uma verdadeira freira iria se vestir ou infimamente se portar como uma prostituta. A questão é que o portar-se não é o mesmo que ser; assim como ser não necessariamente se reduz ao portar-se sob as determinações que muitos estilistas de costumes conservadores idealizam sobre o que é ser conservador.

O meu conservadorismo se revela — ainda que eu o seja de maneira constante —, quando atacam os pilares primevos de nossa cultura e instituições basilares, e não quando histericamente apontam e fazem passeatas pelos fantasmas falsamente criados nas cavernas ideológicas da modernidade; meu conservadorismo se mostra quando tentam relativizar a existência do gênero binário, transformando-os em ideologias amorfas e esquizofrenias sociais; ele aflora quando querem vomitar uma retórica vadia como desculpa para matar fetos humanos.

Mas ela também se revela quando, ainda que de bermuda e chinelo, eu concedo meu lugar no "busão" a uma donzela grávida; ele se mostra quando, ainda que no meu celta 2007, abro a porta para a senhorita que me acompanha; ou quando, mesmo entrando no cheque especial, eu não abro mão de pagar o x-bacon para a moça que levei para sair. Nem sempre o ser conservador se revela no debate sobre as composições de Bach, os livros de Scruton, ou sobre os tipos de fumos que melhor infestam uma sala cheia de livros.

O conservadorismo deveria ser mais leve, ainda que verdadeiramen-

te assuma para si uma missão pesada e árdua; ainda que ser conservador traga para o indivíduo uma postura diferente do anarquismo de valores moderno, e muitas vezes pressuponha uma conduta de abnegação, prudência e vivência das virtudes. Ainda que hajam tais pressupostos e disposições, os conservadores deveriam rir mais das pataquada das ideologias modernas. O conservadorismo não é feito somente para velhos e, é preciso dizer: não precisa ser um ancião — ou nutrir a mentalidade de um — para ser um verdadeiro conservador. Somente na mente antiquada desse conservadorismo asfixiante e clichê, o Skatista não pode ser conservador; somente nesses moldes que muitos conservadores tentam ditar como o oficial, o conservador não pode gostar de sertanejo.

O meu medo é que, no fim, nos transformemos em uma ideologia nova; que o conservadorismo deixe de ser o defensor dos princípios régios e se torne apenas um molde personalista, que deixemos de ser um instinto primevo e passemos a ser dogmas que muitos mal-amados deliberadamente derrubam em terceiros para justificar uma auto-imposta relevância cultural que, no fundo, não passa de seu ego cancerígeno. Por isso eu me adequo mais ao conservadorismo de Chesterton; o conservador que negou tal rótulo — ainda que tenha passado boa parte da sua vida numa luta incessante na intenção de conservar a sanidade de seu tempo —, o pensador que bem soube aliar a filosofia mais alta com uma caneca de cerveja; que soube trazer a Bíblia para taberna sem que a Bíblia perdesse sua sacralidade e que deixasse de instituir seus cânones; que soube tratar assuntos, como o iluminismo e o mundo das fadas, com a mesma seriedade e humor.

Este não é um manifesto contra a gravata borboleta — já deixo registrado aos meus futuros críticos —, muito menos um outdoor contra os salões das altas grifes e o conservadorismo que cada um quer defender em seu modo de viver; é apenas um panfleto sobre o meu conservadorismo, que não necessariamente precisa ser o seu (captou o espírito da coisa?). Precisamos apenas apreciar as mesmas estruturas que nos sustentam, proteger os mesmos pilares que seguram o meu e o seu apartamento. E assim sendo, quando necessário for, você de Terno Armani e eu de chinelo e camiseta, estaremos do mesmo lado da trincheira defendendo os mesmos pilares.

Pedro Henrique Alves

Filósofo, colunista do Instituto Liberal, colaborador do Jornal Gazeta do Povo, criador do Blog Do Contra e Editor-Chefe do Acervo de artigos do Burke Instituto Conservador.

O declínio da autoridade

Postado em: 13 de dezembro de 2018

Introdução:

Não é preciso estar munido de amplos e sofisticados conhecimentos sociológicos para perceber na cultura contemporânea um rechaço pelo princípio da autoridade. Em diversas instituições e âmbitos sociais como a família, a escola e a igreja é notória a crise e o enfraquecimento da autoridade. Todos os dias nos jornais, na televisão, no rádio ou na internet, quando não mesmo em nossa própria experiência cotidiana, tomamos conhecimento de alguma situação concreta que envolve o desrespeito, a ofensa, a insubordinação e a rebelião contra um tipo específico de autoridade. Professores que são agredidos fisicamente ou insultados por alunos, filhos que desafiam os pais, fiéis que se insurgem contra as normas e mandamentos defendidos por sacerdotes, marginais e sociopatas que afrontam policiais, e outros casos similares, atestam de maneira evidente e cabal a insurreição difusa e generalizada contra as autoridades sociais tradicionais.

De algum modo, a crise do princípio e da ideia de autoridade e, portanto, das instituições sociais e culturais que a corporificam é um dos elementos centrais para a compreensão e explicação da crise civilizacional de nosso tempo.

A rebelião contra a autoridade:

O declínio e a crise da autoridade explicam-se em parte como uma consequência do espírito revolucionário e de ruptura com a tradição, próprio da modernidade. Em uma cultura política secular, igualitária e individualista, própria das sociedades modernas, a erosão da noção de autoridade relaciona-se inextricavelmente com o estabelecimento de uma configuração social e política centrada nos princípios da igualdade e da liberdade individual. Este tipo de organização social alicerça-se na ideia iluminista e racionalista de que são os próprios indivíduos que instituem as normas e valores de convivência, conforme afirma o filósofo político Alain Renaut (2004, p. 47):

> **Herdada diretamente das teorias do contrato social, aplicada com vigor muito particular pelas revoluções do fim do século XVIII, esta ideia de auto-instituição que está tão presente na cultura das sociedades contemporâneas consiste bem, no seu princípio, em fundamentar a lei na vontade dos homens, logo a subtraí-la tanto quanto possível à autoridade das tradições.**

De fato, com a primazia na modernidade política das ideias de igualdade, democracia, liberdade e autonomia individual as autoridades tradicionais são questionadas. Sob certo aspecto, a modernização e seu corolário no campo político, a democracia igualitária, produzem a dessacralização e a crise da ideia de autoridade.

No mundo pré-moderno das sociedades tradicionais a autoridade fundamentava-se em um princípio de ordem transcendente e espiritual. As diversas autoridades sociais tinham uma base religiosa e sacral. Existia nas sociedades arcaicas e nas grandes civilizações do passado um inegável laço entre a autoridade, a tradição e a religião. Com o desenvolvimento do projeto secularizador moderno a autoridade desvincula-se por completo deste fundamento religioso, dessacralizando-se e, deste modo, relativizando-se, perdendo assim força, vitalidade e prestígio. Este processo de desconstrução e desmoronamento da autoridade acelera-se nas sociedades atuais de uma maneira vertiginosa e inquietante com o recuo cada vez mais importante e significativo da religião cristã e do valor da tradição.

As múltiplas e variadas ideologias antiautoridade que proliferam no mundo contemporâneo, buscam reforçar a ideia de feição libertária, anarquista e neomarxista que retrata todo tipo e forma de autoridade como algo negativo; ou ainda como um mal necessário. De um modo geral, a autoridade é vista como um sinal de coerção física, violência e imposição forçada de valores e modelos de conduta. Equipara-se as autoridades sociais naturais e tradicionais do pai, do professor, do sacerdote, do patrão em uma empresa, do policial, do militar e do magistrado com o autoritarismo, a repressão e outras formas caricatas e estereotipadas de exercício do poder através do uso da força física. Desta maneira, a obediência às autoridades é percebida como algo humilhante e degradante, um ato indigno de submissão cega e irracional.

Uma das características principais das ideologias antiautoridade é o

igualitarismo. Os apóstolos das causas igualitárias, em nome de uma utópica sociedade fraternal e de tonalidades anarquistas, negam e insurgem-se contra as desigualdades naturais e sociais. São refratários e contestam de maneira radical a existência da diversidade de vocações, talentos, competências e inclinações humanas; e, ainda, desaprovam as diferenças de papéis, status e funções sociais. Defendendo o igualitarismo e o nivelamento social, opõem-se ao princípio da hierarquia, pressuposto necessário de qualquer forma de verdadeira autoridade que, cabe ressaltar, está fundamentada em uma relação interpessoal, desigual e, portanto, estabelecida entre um "subordinado", em uma posição inferior em termos hierárquicos, que reconhece o seu "chefe, o seu superior". A existência destas hierarquias e distinções incomoda aos propugnadores de ideias igualitárias que, incansavelmente, lutam para destruir as distinções sociais e o que insistentemente denominam de privilégios de classe, gênero e outros de similar natureza. Apagar todas as diferenças entre homens e mulheres, adultos e crianças, pais e filhos, mestres e alunos, patrões e empregados, sacerdotes e leigos, e borrar as fronteiras entre pátrias, religiões e culturas parece ser objetivo final destes agentes do igualitarismo.

Por diversos meios, estratégias e técnicas de engenharia social e comportamental procura-se solapar o princípio da autoridade. Na família, por exemplo, uma tática utilizada pelos corifeus e agentes antiautoridade é deprimir a autoridade paterna e materna através da introdução nas escolas de disciplinas que envolvam a educação sexual e a ideologia de gênero. Aliás, a promoção dos chamados "direitos sexuais e reprodutivos" é mais um modo de enfraquecer a instituição familiar. Ademais, propagam-se nos

centros de ensino teorias e práticas pedagógicas construtivistas, "inclusivas, igualitárias e democratizantes" que minam a autoridade do professor. Procura-se de maneira implícita, indireta e muitas vezes sutil, fomentar, nos mais diversos espaços e instâncias culturais, a permissividade e uma forma anárquica e "primitiva" de liberdade baseada em determinada concepção do homem, conforme assevera o historiador e cientista político Thomas Molnar (1979, p. 53):

> [...] os partidários da permissividade confiam tanto em que o ser humano é bom por natureza a ponto de acreditarem que a não interferência na vida das crianças leva automaticamente a bom caminho. Por essa lógica desembocaremos em uma nova sociedade – ou, melhor, uma anti-sociedade – a cada geração ou a mais curtos intervalos, desde que a criança educada pemissivamente segue sua própria vontade, pontos de vista e normas, e estes, por definição, não são transferíveis às outras pessoas. Assim, a consequência da permissividade, se lhe dermos curso livre, seria a extinção da sociedade e, em verdade, a anarquia.

Na esfera familiar e educacional, principalmente no processo de formação das crianças e jovens, objetiva-se evitar as proibições e os interditos. Qualquer tipo de exigência mais severa, de disciplina e de regra de conduta mais dura é concebida como um modo de dominação e exploração, um ato "desumano e intolerante" que fere a liberdade das crianças e dos mais jovens. Toda forma de intervenção, orientação e direcionamento,

inerente ao papel formador exercido por pais e mestres, é percebida pela intelligentsia progressista como uma "sombra do passado", um "arcaísmo" baseado em métodos e técnicas pedagógicas antiquadas e obsoletas. Há que se levantar a bandeira de uma educação modernizadora, crítica e emancipadora – declaram os novos pedagogos- que defendem um sistema educativo marcado por relações simétricas e horizontais entre professor e alunos, uma educação inteiramente centrada no aluno, nos seus anseios e desejos e adaptada aos valores do mundo contemporâneo, uma educação libertária e igualitária, não mais centrada na tradição e na autoridade.

Esta atmosfera de fobia, contestação e revolta contra qualquer modo de autoridade intensifica-se e radicaliza-se a partir do fatídico maio de 68 francês, bem como de outras similares rebeliões estudantis que ocorreram na Europa e nos Estados Unidos no final da década de 1960 e começo da década de 1970. Embalados por slogans revolucionários e libertários como: "O agressor não é aquele que se revolta, mas aquele que reprime", "A anarquia sou eu", É proibido proibir", jovens universitários sonharam com a destruição da "opressora e autoritária sociedade burguesa e patriarcal". Foi este, indubitavelmente, o acontecimento chave, o ponto culminante no processo de relativização e dessacralização das autoridades. Estas insurreições baseavam-se principalmente em vertentes de pensamento como o freudo-marxismo de Herbert Marcuse e Wilhelm Reich, a chamada Escola de Frankfurt e o existencialismo ateu de Sartre que, grosso modo, teciam contundentes críticas a ideia de autoridade. Ela era concebida essencialmente como uma força repressiva que, dentre outros traços, oprime e impede o livre e espontâneo fluxo das forças vitais e das

pulsões naturais.

Com efeito, os ideólogos neomarxistas e da esquerda libertária pós-moderna conseguiram difundir em amplos segmentos e forças sociais a ideia de que a autoridade não passa de um modo de relação fundado exclusivamente na dominação, na exploração e no poder. Transmitindo, também, a noção que impregnou-se no imaginário social e na cultura contemporânea, de que toda forma de autoridade é um obstáculo à realização individual, ou melhor, um freio, um entrave que reprime a afirmação e a expressão dos desejos e paixões instintivas dos indivíduos. Fortalece-se assim a visão própria da moderna cultura racionalista e secular de que as virtudes morais e a própria tradição religiosa são fardos de épocas pretéritas, "forças alienantes", diques que bloqueiam e inibem o florescer de um homem totalmente autônomo e independente. Além disso, acaba por prevalecer um paradigma da vida social e das relações humanas baseado na ideia de conflito. Calcada na noção marxista de luta de classes e na polarização dialética opressores versus oprimidos, esta concepção da sociedade como imenso campo de disputas de toda espécie e, deste modo, permeada por tensões e hostilidades, contamina a percepção que até o homem comum tem da vida em sociedade. Em razão disto, instaura-se na contemporaneidade uma sociedade fundada no ressentimento e na inveja, ou melhor, uma dissociedade da desconfiança e da permanente suspeita para com o próximo. O modelo clássico ancorado na noção aristotélica do homem como animal social, e, por conseguinte, da sociedade como uma expressão da natureza humana e um espaço de cooperação e de relações sociais harmônicas desaparece do horizonte de ideias do estab-

lisment midiático e cultural. Além do mais, boa parte da intelectualidade bem-pensante e outros agentes das ideologias antiautoridade procuraram por todos os meios suscitar conflitos e antagonismo sociais, incentivando "rupturas" e "desmitificações", gerando como resultado um clima de desestabilização permanente, necessário e útil – diga-se de passagem – à estratégia de construção de uma "hegemonia socialista emancipadora".

A partir do maio de 68 parisiense, consolida-se uma concepção da liberdade como libertação total dos indivíduos das amarras morais, condicionamentos culturais e laços naturais. De acordo com o jurista e teórico político Miguel Ayuso (2018), estas contestações estudantis se estribam em uma visão voluntarista da liberdade, na medida em que partem do pressuposto ideológico de que a própria ordem natural e a realidade são empecilhos e estorvos à plena realização da vontade, isto é, embaraçam e impedem a concretização de projetos pessoais e "coletivos" baseados nos desejos e nas paixões, em – qualquer desejo – cabe ressaltar. Em suma, a "revolução negativa" de 1968, representa o triunfo do relativismo moral, da "ditadura das paixões" e do irracionalismo. Os valores hedonistas e a ideologia libertária e permissiva, afirmadas com entusiasmo naquelas revoluções culturais estudantis, disseminaram-se por todas as sociedades ocidentais, transformando-se rapidamente no novo paradigma moral e comportamental hegemônico.

Neste cenário de liberdade extrema vigoram os imperativos do ego e dos interesses individuais imediatos; o que o eu narcisista "deseja, quer, decide e almeja" se transmuta em lei social. Toda espécie de ordem moral objetiva é olvidada e combatida como um resquício de época passadas. O

que importa, o que é realmente decisivo e crucial é a felicidade pessoal permanente e a qualquer custo, o prazer ininterrupto, o bem-estar material e a satisfação dos instintos.

Ingenuamente ou mesmo maliciosamente os porta-vozes e sequazes das ideologias antiautoridade acreditam que ao emancipar-se das "velhas e antiquadas" autoridades religiosas, familiares, culturais, jurídicas, militares e políticas os homens estariam aptos a construir uma nova sociedade pacífica, tolerante e sem preconceitos. Surgiria deste modo, um novo homem autônomo e completamente livre do peso das tradições sociais e das ataduras morais.

É, porém, um engodo e um devaneio pensar que, destruídas as autoridades naturais e tradicionais, o reino da paz, da felicidade e igualdade será instaurado. Como elucida a antropóloga e filósofa Chantal Delsol (1994), com o eclipse das legítimas autoridades os seres humanos sentem a necessidade de procurar autoridades substitutas. Autoridades espúrias e falsas em boa parte das situações. Pode acontecer, por exemplo, que um indivíduo abandone uma igreja e deixe então de seguir os mandamentos e conselhos de um sacerdote para obedecer cegamente às instruções e preceitos esdrúxulos de um guru de uma seita da moda. Ou então, um jovem que se rebelando contra seus pais, acaba por aderir a uma organização política radical, acatando e cumprindo com devoção e fanatismo as palavras de ordem do líder revolucionário iluminado. As crianças e os jovens em particular, privados da figura e imagem do pai, procuram frequentemente outros adultos que, de algum modo, cumpram este papel de autoridade a ser imitada e seguida.

A rebelião contra as autoridades e a negação de toda norma, modelo e princípio conduz fatalmente as sociedades modernas e contemporâneas a um clima de confusão, desordem generalizada e injustiça, degradando e aviltando a criatura humana, conforme assevera o filósofo Jean-François Matteí (2001, p. 261):

> A tendência profunda do espírito moderno, aquele que sempre nega, diria Goethe, equivale com efeito a destruir a ordem, sempre considerada repressiva, não a partir de uma nova ordem expressiva, mas a partir de uma des-ordem regressiva. Não é a coluna, como símbolo da ordem do mundo que está destinada ao rebaixamento, e sim o semblante do homem na medida em faz sentido.

A autoridade como um bem social e moral:

Ora, a autoridade não só é necessária, como é parte constitutiva da condição humana. É, na realidade, um fato positivo que manifesta a natureza social e política do ser humano, sendo deste modo, um bem moral essencial para a estruturação e organização da convivência social. A autoridade, ou melhor, a existência de autoridades sociais, é um dado universal, presente em todas as culturas e épocas. Não há agrupação humana e sociedade ordenada sem a presença de algum tipo de autoridade. É ela um princípio basilar para imprimir nas coletividades humanas um sentido de ordem, unidade e equilíbrio. Acerca disso ressaltam os jusfilósofos

Galvão de Souza, Lema Garcia e Teixeira de Carvalho (1998, p. 54):

> Demonstram os fatos que é impossível a viabilização da sociedade sem autoridade. As vontades, os esforços, os objetivos, os interesses multivariados e discrepantes dos componentes da sociedade, frustrariam a convivência harmônica e impediriam a consecução do bem comum, se faltasse um elemento unificador e ordenador das partes integrantes do todo.

Uma sociedade desprovida de autoridades está fadada a corromper-se e degradar-se num estado de desordem moral e anomia, em uma guerra hobessiana de todos contra todos, onde vale a lei do mais forte, do mais poderoso; onde prevalece a pura vontade e a tirania dos desejos narcisistas.

O valor moral e cultural da autoridade revela-se em sua própria etimologia. Lembro, seguindo as lições de Hannah Arent (2011), que a palavra autoridade é de origem romana, derivando do latim augere que significa aumentar, desenvolver, fazer crescer. De augere originam-se as palavras auctor e auctoritas, que significam respectivamente autor e autoridade. As autoridades naturais e tradicionais, como por exemplo, as famílias, as igrejas, as forças armadas são forças civilizadoras e disciplinadoras. Em seu estado normal funcionam como uma espécie de escola de bons hábitos e virtudes, transmitindo as novas gerações valores, modos de conduta, atitudes e conhecimentos práticos. De acordo com Thomas Molnar (1979, p. 73): "a autoridade visa à ritualização dos bons hábitos." Desta maneira, as autoridades são como balizas orientadoras, pontos de refe-

rência, fronteiras e limites que demarcam e sinalizam o que é o certo e o que é o errado, o bem e o mal, o verdadeiro e o falso na vida social e nas relações humanas.

Como explica a antropóloga Chantal Delsol (1994), a autoridade é, sobretudo, uma disposição pessoal que, resumidamente, possibilita se fazer obedecer sem empregar a força física. Assim, o "chefe natural" é aquele que é seguido, obedecido, ou seja, suas ordens e mandamentos são acatados sem que ele tenha a necessidade de apelar para a coerção, ameaça ou sanção. A autoridade não precisa estar investida legalmente e formalmente para ser acatada, porque ela está vinculada primordialmente não com a ordem da legalidade, mas com a ordem da legitimidade, visto que a aceitação de um mandamento supõe o reconhecimento por parte daquele que obedece, o qual exclui a necessidade de qualquer espécie de constrangimento. O reconhecimento, o respeito e admiração pela autoridade não repousa unicamente num critério objetivo, função, papel ou status, pois se fundamenta basicamente na percepção de uma superioridade sem definição precisa. A legítima autoridade produz uma impressão positiva, um tipo de simpatia natural, sendo ainda, portadora de um dom e qualidade especial que, muita vezes, escapa por completo à racionalidade técnica e formal. Há em torno das "grandes autoridades", em especial os chefes e líderes políticos e militares de uma comunidade certo halo de mistério e sacralidade. A identificação e os vínculos sutis entre a autoridade política e o sagrado eram bastante frequentes em sociedades pré-modernas, que, cabe sublinhar, não distinguiam com clareza e precisão a esfera temporal da esfera espiritual.

Além disso, como explica o sociólogo Allan G. Johnson (1997), a autoridade é definida e sustentada pelas normas do sistema social. São então socialmente aprovadas e controladas, fiscalizadas e suportadas pelo próprio ambiente social. É preciso ressaltar que parte significativa das formas de autoridade no mundo atual não está propriamente ligada aos indivíduos, mas às posições e status que eles desempenham e ocupam nos sistemas sociais. Por exemplo: há a tendência natural dos indivíduos em uma dada comunidade de obedecer às ordens de um policial, não por conta das características e qualidades da pessoa que cumpre este papel social, mas porque se aceita e se reconhece o seu poder em determinada esfera de ação. O policial é respeitado pois é uma autoridade legítima formalmente investida para o exercício de uma função. Esta é a forma de autoridade racional-legal conforme a conhecida tipologia de Max Weber, que, vale lembrar, também identificou e caracterizou a autoridade tradicional e a autoridade carismática. A autoridade racional-legal, predominante nas sociedades modernas, baseia-se em normas formais e codificadas.

A antítese da verdadeira autoridade é o arbítrio, o capricho pessoal, a desordem, a anarquia, o despotismo e o totalitarismo. A autêntica autoridade fundamenta-se na busca da ordem e da unidade moral, propiciando o surgimento de um ser humano equilibrado e maduro e de uma sociedade harmônica e virtuosa. É, portanto, uma maneira racional e prudente de ordenar o tecido social.

As verdadeiras autoridades provocam o despertar das potencialidades humanas, são modelos e exemplos de conduta, servindo assim como

símbolos inspiradores para os indivíduos em seu processo de desenvolvimento espiritual. Um bom pai, uma boa mãe, um professor dedicado, um patrão honesto, um sacerdote generoso imprimem na alma de seus seguidores e subordinados algo de perene, uma marca indelével que possibilita a edificação de personalidades íntegras, honestas e corajosas.

Considerações finais:

O colapso da autoridade produz consequências sociais, morais e culturais preocupantes. O aumento da criminalidade e da violência, por exemplo, está intimamente relacionada com a dissolução das instituições e autoridades vinculadas com poder de polícia e judicial do Estado. A degradação moral e cultural, por sua vez, é um efeito da desintegração da autoridade familiar, da fragilização das instituições de ensino e da perda de vitalidade e centralidade das autoridades religiosas.

A liberdade sem limites, o hiperindividualismo e o subjetivismo moral que, dentre outros fatores, resultam do rechaço por qualquer norma e princípio superior e do enfraquecimento da noção de autoridade conduz as sociedades a um estado de desintegração e de ruptura dos laços e vínculos sociais. Dissolve o sentido de dever moral, obrigação social e responsabilidade pessoal, criando um ambiente cultural marcado pela atomização dos indivíduos, a massificação e o conformismo.

Ao contrário do que apregoam as ideologias libertárias, anarquistas e neomarxistas, as autoridades sociais naturais e tradicionais não são fundadas na força física, no poder e na mera coerção. As legítimas autorida-

des ancoram-se em um princípio de ordem moral, em um saber prático, num conhecimento vivido, no prestígio, no mérito e na capacidade de persuasão e de convencimento por meio de atos, gestos, exemplos e palavras. Desta maneira, através de determinadas sugestões e atitudes muitas vezes discretas, as autênticas autoridades buscam obter certos resultados induzindo certos comportamentos e condutas para que se tornem hábitos virtuosos.

É uma terrível e pueril ilusão pensar que os indivíduos serão mais livres e independentes recusando e suprimindo as autoridades naturais e tradicionais. As autoridades sociais – em seu bom funcionamento – são instituições estabilizadoras que criam uma atmosfera de ordem fortalecendo modelos positivos de conduta, incentivando a busca pela excelência, regulando comportamentos e definindo limites, fronteiras e restrições às ambições e aos desejos desmedidos dos indivíduos.

O antagonismo entre autoridade e liberdade, ordem e autonomia pessoal é falso. O indivíduo somente adquire maturidade e uma personalidade forte em um ambiente marcado pela existência de autoridades e instâncias que o auxiliem e o protejam no seu desenvolvimento pessoal. A autoridade é uma barreira protetora das liberdades concretas. A liberdade substancial e verdadeira surge em um ambiente de ordem social e de respeito às leis naturais e as estruturas antropológicas permanentes e universais. O contrário da liberdade ordenada é a libertinagem, a lassidão e a permissividade anárquica que corrói o tecido social e animaliza o ser humano.

Cesar Ranquetat

Doutor em Antropologia Social (UFRGS). Professor universitário na área de Ciências Humanas. É autor dos livros: Laicidade à brasileira: estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos (2016) e Da direita moderna à direita tradicional: análise de uma categoria metapolítica (2017).

Em defesa dos tabus

Postado em: 13 de fevereiro de 2019

“Precisamos remover esses tabus”, é o que uma legião progressista afirma, com ares de crítica moderna, como se proferissem ideias atuais e inovadoras (inovadoras há quase sessenta anos?); porém, se é para ser crítico de verdade, eu é que indago, como exemplo: E daí, se o sexo, ou algo relacionado ao sexo, for um tabu? E daí se algo for um tabu?

Tabus vêm e vão e, em si, não são males necessários para a sociedade; na realidade, na maioria das vezes, são mais bens, construídos historicamente, do que moléstias no seio social por um simples motivo: tabus são necessários. Eles conseguem existir em uma constante em todas as sociedades humanas já existentes, não importando a pluralidade ou a diferença entre as cultuas, isto é: fazem parte da Natureza humana. Como animais gregários, nós exigimos regras que impõem limitações a indivíduos e a componentes coletivos menores no grupo em que vivemos. Tais restrições não necessitam ser legais, ou mesmo possuir o peso da jurisprudência, podendo ser convenções sociais que ajudam a gerir o convívio dentro de um corpo social. Os tabus são parte dessas regras não-escritas.

Falar de nojeiras enquanto você (e, principalmente, enquanto outros ao seu redor) come é uma espécie de tabu, bem como tratar de assuntos de intimidade elevada em uma conversa formal de uma entrevista de emprego. O tabu envolve a educação e a consideração pelos outros em um bom convívio. Pense por alguns instantes e se verá como um reprodutor e um receptor de tabus. Eles fazem parte de nós, sendo inerentes a qual-

quer relação social.

Mesmo nos meios mais progressistas existem tabus. Que tal falar da alta quantidade de doenças sexualmente transmissíveis entre a população mais aberta ao sexo? Que tal apontar a relação óbvia entre contrair uma DST e a promiscuidade e da clara validade lógica entre ter um discurso que incentive a promiscuidade e a incentivarão que gera o aumento de DSTs? Experimente fazer isso em terrenos que promovem a liberdade sexual extrema e verá o resultado: as pessoas se sentirão ofendidos, irão reagir contra você, tentarão te calar, possivelmente te xingando de machista ou homofóbico.

Os que defendem a crítica e o fim dos tabus, na realidade, só acabam criando outros tabus, ao destruir os antigos. Um tabu envolve a moral e os valores de algum grupo. Ao inverter os valores ou trocá-los e torná-los antiquados, você cria termos que não devem ser mais proferidos e assuntos, agora, indizíveis para a nova moral e os novos valores que pautam os novos costumes. Fixar no termo "tabu" uma conotação ruim, como se este fosse sempre uma mazela, um grilhão contra o indivíduo ou grupos minoritários e sem muita expressão é, no mínimo, uma hipocrisia. Sempre haverá tabus. Eles são uma das réguas da sociedade; de fato são controladores, criam situações onde a expressão de certos assuntos é esmagada pelo desconforto da maioria, ou do outro. Isto é sinal de que o mundo não é formado apenas do "eu".

O "outro", ou melhor: os outros, são importantes para construir qualquer caráter ou senso de decência. Criar uma guerra irracional anti-tabu é também criar uma luta contra os outros e suas normalidades, seus coti-

dianos.

É a importância que damos às outras pessoas ao nosso redor que nos dá, como diz a expressão popular, “vergonha na cara”. A vergonha é a moldadora dos homens. Se alguém não se envergonha por nada, é porque não dá a mínima para quem está ao seu redor. Ele transforma o convívio social que possui em algo apenas dele, privando os outros de o pressionarem, mas ao mesmo tempo consegue ser um hipócrita, pois acaba não notando que, ao fazer isso, pressiona os outros.

Se atualmente ficou feio brincar ou falar mal com a homossexualidade de alguém (ou mesmo da homossexualidade em geral), por exemplo, as pessoas que criaram o tabu contra essas brincadeiras só o fizeram pressionando moralmente os brincalhões (entenda-se, quase a totalidade dos brasileiros). O poder e o controle que possuem é igual ou maior ao tabu anti-homossexualidade anterior (ou ao menos aquele que condenava esse tipo de sexualidade), pois eles conseguiram calar e mudar uma grandiosa parte da sociedade, sufocando o que, antes, acreditavam, imponto um valor de uma minoria, como uma regra para moldar a régua do novo tabu. O domínio das falas do convívio passou para o progressismo, ao menos em alguns campos (na mídia em geral, por exemplo).

Portanto, se o tabu é ruim porque oprime pelo domínio, porque controla a fala, então o progressismo conseguiu ser pior do que as piadas sobre a homossexualidade – afinal, a vergonha gerada ao se quebrar um tabu, aqui, ainda existe, mas só que foi apontada para o lado oposto do “espectro”.

Não podemos fugir de nossas Naturezas, de nossa condição como

Homens. É certo que tabus não são necessariamente bons, mas são bens necessários para o convívio. Tudo aquilo que permite uma sociedade existir – e, aqui, falo de termos gerais, como ordem, coesão, hierarquia, amizade, confiança, etc., – é um bem, algo preciso e precioso para todos nós, tal qual um músculo da perna para nossa locomoção.

Enfim: não se deixe enganar por um discurso dourado de um progressista: viva aos tabus!

Hiago Rebello

Graduando em História, Licenciatura, pela Universidade Federal Fluminense, colunista do Instituto Liberal e do Burke Instituto.

ATUALIDADES

Theodore Dalrymple e o sentimentalismotóxico

Postado em: 26 de fevereiro de 2019

Entre os autores estrangeiros trazidos ao Brasil a partir do surgimento da nova direita, liberal e conservadora, o crítico social Theodore Dalrymple ocupa posição de destaque. Dalrymple é o pseudônimo do médico Anthony Daniels. Psiquiatra inglês com vasta experiência clínica, dono de prosa acessível e incisiva, o autor chegou a nossas terras por meio da editora É Realizações, que editou títulos como A vida na sarjeta, Nossa cultura ou o que restou dela, Em defesa do preconceito, além do excelente Podres de mimados. Vamos analisar este último, especialmente o conceito de sentimentalismo tóxico e sua relação com o ativismo identitário contemporâneo.

Antes de entrarmos no tema propriamente dito, é interessante dar uma palavra sobre o estilo do autor. Dalrymple é um ensaísta de primeira grandeza e um crítico arguto e perspicaz. Britânico, o autor recupera a

tradição ensaística de David Hume, filósofo cético do século XVIII que assinou os Ensaios Morais e Políticos. Em termos literários, o ensaio humeano se diferencia do ensaio francês de Montaigne pela suave fluidez do texto, pela objetividade do argumento. Há também uma diferença de método: Montaigne consulta a enorme biblioteca do passado; Hume analisa os dados empiricamente perceptíveis. Dalrymple é apegado à empiria e, embora ponha os casos empíricos em perspectiva histórica, não perde de vista a caracterização objetiva dos fatos. Nesse sentido, um ladrão confesso, por exemplo, não é uma vítima da sociedade, mas sim um indivíduo moralmente apto a decidir entre ações boas ou más, embora esteja socialmente condicionado em vários aspectos.

Como crítico e psiquiatra, o autor faz um "gigantesco diagnóstico da sociedade", nas palavras de Luiz Felipe Pondé, prefaciador de Podres de Mimados. No argumento geral da obra, o autor se dirige aos elementos culturais da modernidade, definida, entre outras coisas, pela prosperidade material do capitalismo e pela frouxidão moral do indivíduo. O homem moderno se apegou excessivamente aos bens materiais e passou a agir como um consumidor vitalício: tudo é comprado e usufruído irresponsavelmente. Do outro lado, a moral dominante está contaminada pela razão instrumental: tudo tem de ser útil e suprir necessidades práticas. Sociedade próspera, pessoas mimadas: eis o pano de fundo da obra. Mas o principal objeto da crítica de Dalrymple é o sentimentalismo tóxico, isto é, a sobreposição da emoção à razão na orientação da vida em sociedade e na criação das políticas públicas. Para orientar nosso comportamento público e as políticas de Estado, as emoções se tornaram a referência primeira.

O que é o sentimentalismo tóxico:

Primeiramente, é importante distinguir o sentimentalismo da simples sensibilidade humana. Dalrymple sabe que um homem sensível não é um chorão, mas um sujeito sensível a sentimentos nobres como a piedade, o amor (filial, fraterno e erótico), etc, e às artes de maneira geral. O contrário do sentimentalista não é um brucutu grosseiro e rude, mas um homem moderado em suas paixões. Logo, a crítica do sentimentalismo não vem acompanhada do elogio da insensibilidade e da frieza pura e simples. O predomínio do sentimento se torna tóxico na medida em que contamina a mentalidade de todos que, para manter a coesão social, necessitam mais da razão e menos da emoção.

Diz o autor que "o sentimentalismo é o progenitor, o avô e a parteira da brutalidade". A frase é objetiva e sintetiza as consequências desastrosas da substituição da racionalidade pela emoção. Ela elucida a necessidade de se manter o sentimentalismo afastado da vida pública porque, afinal, o moderno Estado de Direito é baseado na aplicação impessoal e intransigente da lei. Afirmar que temos direitos sociais é afirmar que há deveres a ser cumpridos coletivamente. Essa é a fórmula do pacto de cidadania: eu cumpro meus deveres para ter acesso aos meus direitos, e tu, concidadão, deves fazer o mesmo. O pacto de cidadania impõe obrigações recíprocas entre os indivíduos. Esse pacto só pode ser efetivamente cumprido quando a razão orienta a vida em sociedade, pois é ela que disciplina nosso comportamento, na medida em que nos afasta da tentação egoísta de fugir à norma geral. A fuga à norma comum, quando se generaliza, conduz

à anarquia ou a convulsões sociais. Diminui a distância entre civilização e barbárie.

Como no Leviatã hobbesiano, o Estado moderno é produto da deliberação racional dos homens que, reunidos em torno de objetivos comuns, decidem ordenar racionalmente a vida social por meio da organização do poder e da instituição de regras gerais de convivência. Ao contrário, o sentimentalista é um egoísta mesquinho: quer colocar-se acima da regra porque se vê como exceção. Quer dar um jeitinho. O sentimentalista é um desajustado: não consegue adaptar-se às exigências éticas da vida em sociedade. É assim que, segundo Dalrymple, os alunos das escolas primárias inglesas se tornaram agressivos e indisciplinados. Eles foram deixados livres, leves e soltos por professores incompetentes e pais covardes. Efeito da pedagogia romântica de Rousseau e seu Emílio: deixe a criança descobrir-se no mundo, deixe-a livre. Dalrymple nos faz ver que esse apelo sentimental à "liberdade de aprender" esconde, na verdade, a fraqueza de pais incapazes de dizer não, a incompetência de professores indulgentes em demasia. O caso das crianças indisciplinadas não é tão diferente dos adultos infantilizados pelo sentimentalismo.

O assistencialismo de Estado:

Como um fenômeno cultural, o sentimentalismo atravessa os indivíduos e os conforma sem que eles percebam. Logo, o predomínio da emoção se manifesta em diversas esferas da vida social, seja no meio artístico, nas universidades, nos meios de comunicação, nas comunidades religio-

sas, na vida doméstica. Em relação ao Estado, o sentimentalismo justifica o discurso populista do governo solidário, isto é, o estado de bem-estar social. A retórica assistencialista é famosa: o governo deve apadrinhar os cidadãos em situação de vulnerabilidade socioeconômica. Ou seja, o governo toma o partido dos pobres e dos oprimidos. Seria coincidência que, em seguida, os pobres e oprimidos tomem o partido do governo? Dalrymple acredita que não. No caso do Brasil, sabemos que os programas sociais são estendidos além do tempo necessário e mantidos como meios de estelionato eleitoral. Há uma linha tênue entre a assistência social necessária e o assistencialismo rasteiro de partidos como o PT.

Dalrymple conhece a natureza humana em seus aspectos psíquicos e socioeconômicos. Sabe que o homem se dignifica quando se esforça individualmente no sentido de conquistar os próprios meios de subsistência. O homem atinge a maturidade quando se torna responsável pela própria vida, isto é, quando o trabalho acumulado responde por seus níveis de conforto material. O mercado, como espaço de integração social, segue a mesma lógica. É por isso que, ao menos idealmente, a economia de mercado premia os homens que vivem do trabalho e castiga os que se recusam a trabalhar. O dinheiro obtido como salário permite ao trabalhador usufruir dos bens materiais postos à venda; enquanto isso, o vagabundo não possui dinheiro para usufruir do mercado com o qual não colabora. Salvo casos de extrema miséria, o Estado não deve envolver-se na ajuda aos pobres, pela simples razão de que sua "ajuda" está enviesada no sentido de manter o poder, natural na atividade política. Ao contrário do governo, o mercado está interessado em prover os produtos necessários à

subsistência em troca de trabalho e dinheiro, não em troca de votos e de reconhecimento público.

O ativismo identitário e o culto da vítima:

O sentimentalismo se manifesta no ativismo identitário por meio do "culto da vítima". No livro, Dalrymple não aborda frontalmente o identitarismo. Para tratar do culto da vítima, explora o caso dos falsos judeus que se passaram publicamente por sobreviventes do holocausto judaico para se promover na mídia. Gente como Bruno Dosseker, autor de falsas memórias sobre os campos de concentração, que comoveu a Europa para depois ser desmascarado publicamente. Essas pessoas se escoraram na comoção pública em torno do genocídio antissemita para fugir à massa informe da mediocridade. Eram pessoas educadas e vindas de boas famílias de classe-média, entediadas com suas vidas simples e desejosas de brilhar nos holofotes públicos. Os falsos judeus se sentiam moralmente autorizados a falar em público como criaturas superiores pela simples razão de se declararem vítimas das atrocidades nazistas. Abusaram da boa-fé de muitos que, piedosamente, lhes abriram o coração. De modo semelhante aos falsos judeus, no mundo contemporâneo, as hostes identitárias se definem pelo culto da vítima. Buscam a afirmação de segmentos supostamente marginalizados. Mulheres, negros, gays, todos são vítimas da mesma sociedade patriarcal, branca e homofóbica.

Esses grupos identitários são geralmente organizados em torno da afirmação de uma identidade comum, o que reforça os laços solidários

entre indivíduos igualmente marcados pelo trauma psicossociológico do estigma. Sentem-se diferentes de todo o restante da sociedade e se reúnem com a finalidade de reafirmar coletivamente tais diferenças. Entram num ciclo vicioso que vai do protesto contra as diferenças sociais até a afirmação positiva das diferenças, e da afirmação de volta ao protesto. São paradoxalmente vítimas e heróis. Fechados no tribalismo ideológico, esses grupos se apresentam de modo agressivo e desafiador ao restante da sociedade (composta de inimigos, lembre-se). Querem se afirmar acima da condição de marginalizados em que alegam viver; para isso, porém, eles têm de criar canais de comunicação com a sociedade. E como fazem isso? Por meio das emoções. Apelam à dicotomia vulgar do bem contra o mal, isto é, dos oprimidos contra os opressores. Mostram-se publicamente como vítimas indefesas do patriarcado, dos brancos ou dos héteros; expõem a todos as feridas emocionais que sofreram. Querem assim despertar no interlocutor a empatia, a compaixão e a misericórdia – sentimentos cristãos, diga-se.

O discurso identitário se difunde tão mais facilmente quanto mais piedosas forem as pessoas. Ele pretende despertar a empatia pelo sofrimento alheio por meio da inoculação do sentimento de culpa no restante da sociedade. Chamar a todos de racistas é um caminho para colocar-se no papel lisonjeiro da vítima de racismo. Dalrymple nos faz ver, porém, que as falsas vítimas se valem geralmente de questões sensíveis à opinião pública. Questões mais facilmente sentidas que definidas. Pois se é verdade que existe racismo, não é, contudo, verdade que a simples alegação da suposta vítima de racismo baste para demonstrá-lo.

No caso específico dos negros ideologizados, eles se autorizam a identificar o racismo com a própria declaração – e nada mais é preciso. Acontece que, se o racismo for tudo que um negro aleatoriamente declare ser, sem a necessidade de se convencer racionalmente a porção não-negra da sociedade por meio da demonstração mais objetiva possível, então o fenômeno do racismo se torna uma arma retórica e não um dado empiricamente verificável. É aí que a autossugestão cumpre um papel perverso. As tribos identitárias afirmam infatigavelmente que são vítimas da sociedade até que a sociedade se convença disso e se veja na condição inglória de inimiga dos negros, das mulheres, dos gays, etc. Segundo Dalrymple, esse culto da vítima:

> "Dá a entender que todo sofrimento deve ser considerado a partir da própria estimativa do sofredor, o que significa que sofre mais quem expressa o sofrimento com mais força ou, pelo menos, com mais veemência. Não importa qual seja a origem do sofrimento. Se não podemos julgar a afirmação de sofrimento de uma pessoa contrastando-a com sua situação, comparando-a, por exemplo, com a situação de outra porção da humanidade, então não deixamos nada para a imaginação e não precisamos dar um salto de empatia: baseamo-nos puramente naquilo que é declarado. Não temos qualquer noção do que seja sofrer em silêncio; e, ao mesmo tempo, somos obrigados a tomar parte na autopiedade de todo mundo. Mal chegaria a

surpreender se, a fim de atrair a atenção de nossa simpatia, as pessoas se sintam obrigadas a declarar sofrimentos inauditos, mesmo a partir das frustrações e desapontamentos mais banais e ordinários – e, na verdade, inevitáveis, que são a consequência da existência humana. Aqueles que em voz alta declaram sofrer muito por razões triviais acabam sofrendo mesmo. A imaginação alinha a realidade."

A fabricação ideológica de falsas vítimas é nociva à ordem social por pelo menos duas razões. Primeiramente porque premia a covardia e castiga a fortaleza. Quem espernear contra o horror de viver como vive será louvado na opinião pública como a vítima por excelência; quem, ao contrário, desejar superar com discrição as dificuldades que porventura enfrente será tachado de conformista. Exemplo disso: um negro empreendedor chama menos atenção que um negro pobre e resignado à pobreza. O louvor ideológico da favela substitui o protesto contra as condições precárias da vida favelada. Ou seja, o culto da vítima conduz logicamente à execração do sucesso e ao engrandecimento do fracasso. Segundo Theodore Dalrymple, "o culto romântico concedeu autoridade moral ao sofredor", em vez de estimulá-lo à superação.

Além dessa subversão moral, as tribos ideológicas se jogam contra o restante da sociedade, e, portanto, envenenam as relações interpessoais entre membros de diferentes tribos. Por exemplo, um branco dificilmente se sentirá confortável para conversar aberta e livremente com um colega de faculdade negro, pois sua consciência foi invadida pela culpa fabri-

cada na oficina demoníaca do identitarismo. Dessa forma, a inibição e o constrangimento assumem o lugar da descontração e da serenidade que geralmente marcam uma boa conversação. O resultado em longo prazo é a desagregação social e a intensificação do estranhamento entre os indivíduos.

Mas Dalrymple não é insensível aos verdadeiros sofredores, às vítimas de acontecimentos comoventes. Acontece que tais sofrimentos são raros, nos comovem e assustam ao mesmo tempo porque a aflição é agravada pela surpresa. É o caso, por exemplo, de duas tragédias marcantes na história recente do Brasil. O incêndio na boate Kiss, em Santa Maria (RS), e a queda do avião com os jogadores da Chapecoense. O primeiro vitimou mais de duzentos jovens universitários que encontraram a morte no espaço estreito da boate; o segundo matou quase todo o time titular da equipe que representava o Brasil na copa sul-americana. Nas manhãs seguintes a essas tragédias, todo o Brasil parou e se comoveu. Centenas de vidas foram perdidas de forma trágica. Esses desastres comovem a todos porque são reais, não dependem da mistificação ideológica para se mostrarem a todos. Um avião caído e uma boate em chamas não precisam estimular uma consciência tribal para nos chocar em sua inteireza.

O argumento de Dalrymple contra o sentimentalismo tóxico é interessante porque destaca as qualidades morais e racionais necessárias à manutenção da ordem social. A cultura romântica e a debilidade da educação das novas gerações contribuíram para aprofundar a crise moral em que vive o Ocidente. Além disso, as ideologias perversas do socialismo inspiram grupos de jovens que renegam virtudes como a prudência e a

fortaleza. Lançam-se na aventura romântica de mudar o mundo para fugir à realidade dos fatos – realidade eventualmente desanimadora e desafiadora.

Rafael Valladão

É licenciando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense. Colunista do Instituto Liberal e coordenador local do Students For Liberty Brasil. É professor voluntário de Sociologia em pré-vestibular desde 2014.

Ser contra Maduro não é questão ideológica, é questão de caráter

Postado em: 25 de fevereiro de 2019

Que monstro prefere a desgraça de seu povo, ao invés de aceitar a ajuda de seus opositores? Há situações que não suportam nenhum clubismo, nenhum tipo de torcida à direita ou à esquerda; quando o inimigo principal é a fome de crianças e velhos, quando o que estamos tratando são pessoas desgraçadas sem o mínimo de dignidade de vida, não importa muito se a ajuda veio de Trump ou de Putin. Diante de uma extrema fome ou doentes terminais, não olhamos de quem é a mão que estende os alimentos e remédios.

No último dia 23/02, uma coalizão de países americanos, encabeçados por EUA, Colômbia e Brasil, ofertou ao povo venezuelano itens básicos de sobrevivência, tais como remédios, alimentos, cobertores e demais mercadorias como essas. O ditador Nicolás Maduro, em resposta a ajuda, fechou as fronteiras terrestres de seu país com a Colômbia e Brasil, tentando a todo custo impedir que as ajudas entrassem em solo venezuelano. Chegaram a dizer que a ajuda estava envenenada. Todavia, antes mesmo da investida das ajudas humanitárias, seu exército já havia matado dois cidadãos venezuelanos na fronteira com o Brasil. Na sexta-feira, seu exército sanguinário abriu fogo com munição real contra civis desarmados, um ato que, em muitos cantos do globo, despertaria ânsias de guerra. Maduro usou munição letal contra o seu próprio povo; você entende isso?

Sábado chegou e todas as expectativas só se confirmaram: a Venezuela é hoje, definitivamente, o lar mundial da sandice política. Maduro é um assassino e não há mais diplomacias possíveis — assassino não é só quem puxa o gatilho contra civis desarmados, mas também quem o autoriza a fazê-lo. Queríamos até usar outro adjetivo, mas estaríamos traindo os fatos daquilo que o ditador cruamente é.

Qual termo que daremos a um "presidente" que autoriza o seu exército a matar o seu povo? Que assiste passivamente seus cidadãos morrendo de fome? Que sabe do caos desumano que bate diariamente nas portas venezuelanas e, mesmo assim, deliberadamente impede que esses desgraçados sejam ajudados? Qual o termo que daremos a alguém que queima caminhões lotados de suprimentos que matariam a fome de velhos e crianças? Que queima caminhões que carregavam remédios a hospitais; como denominaremos alguém assim, se não como assassino?

Vários comentaristas estão criticando a ajuda humanitária — acreditem se quiser —, arrogando ser, na verdade, mera ajuda com fins políticos, espólios de pressão internacional contra Maduro. Quem assiste tais "especialistas" falando dessa forma — arrotando as suas análises nesses termos — geralmente se esquecem que há crianças comendo lixo na Venezuela porque milicianos incendiaram caminhões que traziam alimentos a eles; tais doutores de universos paralelos, quando arrogam ser uma pressão internacional contra Maduro, parecem desconhecer que estamos falando de um homem que é capaz de mandar matar a sangue frio o seu próprio povo. Que arma milicianos para cometerem crimes em seu favor.

Ainda que tais ajudas possam de fato ter seu fundo político a fim de

pressionar e levar à queda de Maduro, não seria escândalo algum querer derrubar um sicário. Não estamos aqui falando de um bondoso eremita, de um samaritano evangelical, mas sim de um ditador que se mostrou disposto a matar sua gente para se manter no poder.

Pergunte a um faminto se ele se importa que o pão que mata a sua fome seja um espólio dos EUA; questione a um mórbido se ele recusará o remédio que poderá salvar sua existência, somente porque a droga veio de um país conservador. Somente na cabeça de intelectuais e ideólogos — quase sinônimos no Brasil —, uma ajuda humanitária a um país profundamente miserável, vem acompanhado de "MAS" ou outras ponderações que não a profunda necessidade de sanar sem demora problemas humanitários básicos.

Queriam tais especialistas que as ajudas humanitárias tivessem vindas através da ONU; e advertiram tais doutos que a organização sequer foi chamada pelos países doadores a participar da ação. Quer dizer que a ONU deveria ser convidada a gerir um ato de doação de espólios básicos a Venezuela(?); ora, para que serve a ONU se não para isso então? É como se, ao vermos um epiléptico tendo convulsões na rua, passássemos por ele sem ajudá-lo porque o mesmo não pediu ajuda. É preciso convidar a ONU a ser generosa a um país em frangalhos? Para que serve esse grande elefante branco sugador de toneladas de dinheiros, se não para momentos críticos como esse?

Ora, a ONU nada fez pela Venezuela até agora, e quando chega um grupo de países doando itens de sobrevivência básica ao povo sofrido, os especialistas diminuem o ato porque a ONU não foi convidada? Não sa-

bemos se é pura idiotice ou completa alienação — ou ambas as coisas.

No entanto, não nos espanta a total laxidão moral da esquerda nesse assunto, não nos espanta que em notas diversas e conjuntas declarem apoio a Nicolás Muduro. Mas agora não há mais como esconder a face execrável da esquerda nacional; novamente: assassino não é somente aqueles que puxam o gatilho, mas também aqueles que dão suporte a eles. A esquerda nacional tem, novamente, sangue nas mãos e não é mais possível usar da desfaçatez de bons samaritanos, da fantasia de defensores dos direitos humanos; pois os humanos que eles defendem são aqueles que matam outros seres humanos em nome do poder estatal.

A esquerda brasileira aparece nua ante os olhos do mundo; hoje todos enxergam a olho nu o abominável espetáculo político e geopolítico desse grupo. Sim, meus caros, a esquerda apoia Maduro.

Simplesmente não há como manter um caráter ilibado, e apoiar este ditador; o mau caratismo e a honradez geopolítica, hoje, está diretamente ligado à posição que tomamos ante à tirania estatal venezuelana. Fato é que, não iriámos querer conviver com quem deliberadamente apoia assassinos; por que conviveríamos com quem racionalmente apoia Maduro? Não apoiar o ditador venezuelano transcende a mera escolha ideológica ou gostos político-filosóficos; que continuem confessos socialistas ou tendentes à esquerda, mas que tenham a hombridade de rechaçarem um tirano do quilate de Nicolás. Um homem que prefere seu povo na fome, na desgraça, enfermo e sem perspectivas, é um homem que não merece respeito.

Editorial Burke

Por que a esquerda não funciona?

Postado em: 8 de agosto de 2018

Introdução:

Diz a lógica que nunca existirão premissas falsas que gerarão conclusões corretas, justamente porque os pilares de sustentação de uma argumentação, edifício ou qualquer outra construção abstrata ou material, não resistem quando as bases são (ou estão) corrompidas, ou até mesmo são inexistentes para além de uma retórica fantasmagórica. A esquerda possui esse mesmo esqueleto de problemas; seu principal problema é estar alicerçado de maneira indelével na ideia de que a luta de classes, difundida com maior ressonância pelo alemão Karl Marx no século XIX, é o motor da realidade. Não obstante, seu "motor ideológico" não passa de pedais de monociclo. Karl Popper, por exemplo, um dos maiores filósofos de nosso tempo, chamou tal teoria marxista de "pseudociência" em seu livro: Sociedade aberta e seus inimigos.

Por mais sucinto que Fréderic Bastiat tenha sido em seu livro: A lei, no qual tratou desta mesma temática, ele levou em média de 100 páginas para coalizar suas críticas num bom tomo; sendo assim, não serei arrogante de pensar ser possível findar a temática neste ensaio, todavia, somos crentes que poderemos fazer bem o papel de introdução ao assunto.

A Luta de classes como o deus dos observadores caolhos:

Baseado no sistema dialético hegeliano de: tese + antítese = síntese; Marx imanentizou a teoria de Hegel em seu materialismo histórico, passando a acreditar que tinha encontrado a chave-mestra para entender toda a realidade humana através luta de classes sociais. Nesse ímpeto, acreditou o alemão ter chegado à verdade de que a realidade sempre se moveu a partir da opressão dos donos do poder econômico e político realizada a partir da submissão dos oprimidos (tese) > dessa situação, por sua vez, surge a revolução dos oprimidos contra os opressores, derrubando-os do poder pela força do despotismo e tomando o Estado pelo poder do proletariado (antítese) = por fim, emergiria a sociedade comunista e igualitária (síntese). Essa era, em suma, a esperança de Karl Marx enquanto ainda vivia; sendo também, ainda hoje, o esqueleto geral das esperanças socialistas viventes e camufladas em mil ideias pululantes. A luta de classes foi, então, para os adeptos do socialismo, erigida como o farol único de observação política, econômica e filosófica da realidade; a chave que abre qualquer porta emperrada do conhecimento humano.

Não seremos imprudentes e cegos em negar a realidade de um embate histórico entre poderosos e vassalos, nem obnubilar que muitos indivíduos de fato passaram por opressões severas e desumanidades inimagináveis; mas também não seremos os tolos que acreditam que tal situação é o motor da história, ou aquilo que determina as tonalidades das ações individuais e coletivas da humanidade. Como bem retrata G. K. Ches-

terton em seu livro O Homem eterno, há milhões de coisas que movem homens e sociedades a tomarem certas atitudes em detrimento de outras; erigir a luta de classes como o ex nihilo da humanidade é como colocar o cotovelo como propulsor da fisiologia humana.

Desse *front* dogmático de análise, a esquerda constrói todo o seu mundinho que há-de-vir, ignorando todos as outras hastes que firmam a realidade; é o mesmo que criar uma bolha de ideias e querer, a partir dessa redoma, irrigar toda a realidade com as suas inferências parciais, caducas e simplesmente caolhas.

Todavia, como posso eu pensar de maneira sensata que o ato de um pai que saiu de manhã para comprar uma bola de futebol como presente de aniversário para o seu filho, é, na verdade, um ato de relações de poderes em que há um opressor e um oprimido? Karl Marx em seu último livro: A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado, pinta o matrimônio como uma instituição que está firmada no domínio do homem possuidor de bens, frente à mulher escravizada por sua dependência material do homem.

Nem tudo é luta de classes:

Para os marxistas, o amor per se nunca é possível, ele é sempre dependente de um intercâmbio entre poder e opressão; talvez por isso que tiveram que reaver a teologia cristã a partir de seus moldes materialistas; afinal, é inconcebível na mente materialista que a cruz do Cristo seja “meramente” um símbolo de entrega gratuita, amorosa e desinteressada

por um fim nobre de redenção espiritual da humanidade. Tal fato é um escândalo para quem aprendeu que até mesmo o ato de trocar o chuveiro do banheiro da Dona Neusa do apartamento de cima não passa de uma relação de opressores e oprimidos.

Uma pessoa escravizada por uma ideologia e dependente de seus dogmas, não consegue enxergar além daquilo que foi programada para ver; por isso que, conceber que um "muito obrigado", uma gentileza no ônibus ou o simples mandar flores no dia dos namorados, para tais indivíduos não passa de atos de opressão e reafirmação de poder social.

A hermenêutica do todo:

E aqui cabe uma consideração, como a realidade sempre se impõe às ideologias — ainda que tentem sublima-la — os doutos marxistas tiveram que reavaliar seus moldes de ação e doutrinação, pois a guerra e o discurso ditatorial não estavam surtindo efeito para a revolução mundial profetizada por Marx, Lênin, entre outros. Vendo a dificuldade de ação no meio militar e econômico, a solução foi começar a atuar de maneira hermenêutica e não somente pastoral. Era então necessário fazer com que as suas teorias se tornassem o princípio de toda interpretação da realidade; gritar nas portas das fábricas pela revolução proletária não adianta se os proletários não forem convencidos de que a revolução é necessária para suas salvações, — dizia Karl Marx em A ideologia Alemã.

Vemos isso claramente na Teologia da Libertação e aqui ela caberá perfeitamente como exemplo vivo do que procuramos mostrar; sob tal

redoma marxista (Teologia da Libertação) a Bíblia é mastigada e triturada a fim de caber no pote da ideia socialista. Ou seja, a teoria marxista se torna o óculos do Padre, o devocionário da senhora que só queria rezar um terço ao invés de revolucionar. Forçam o cristianismo a passar pelo crivo da ideia marxista para que a história evangélica deixe de ser um relato de salvação de almas e se torne a mera epopeia de um revolucionário sindical do século I; os Evangelhos, diário de salvação de Cristo, nesses moldes, não têm mais importância que os Diários de motocicleta de Che Guevara.

Tal situação é o núcleo e o fim almejado por aquilo que chamamos de "revolução cultural marxista", isto é: a ideia de que possuímos tão somente os óculos hermenêuticos socialistas, não sendo permitido a nós observar os fatos através de outras fontes que não sejam as suas lentes.

Ideologia de gênero: a teoria tolerância da qual é proibido discordar:

Na modernidade trocaram a luta econômica e militar pela luta cultural, e um grande exemplo disso é a famigerada ideologia de gênero. A ideologia de gênero, em resumo crítico, é uma teorização político-filosófica sobre a sexualidade humana que desvincula a psique e a atuação dos gêneros masculino e feminino da realidade biológica dos indivíduos, fazendo dos gêneros uma paleta de cores infindáveis de possibilidades sexuais. Tal imposição teórica — imposição pois, caso não aceite tal teoria você se torna automaticamente um fascista, racista, sexista, etc. — sim-

plesmente não possui comprovação alguma na realidade para além das cartilhas e gritarias de seus adeptos. O simples observar desinteressado da existência humana e suas verdades, faz com que constatemos as absurdidades alí contidas.

Não há comprovações científicas para as inferências e dogmatismos arguidos pela teoria de gênero. Tão é fato que a própria ideia de gênero não permite e nem quer nenhuma haste científica determinadora, uma haste científica tornaria a ideia de gênero algo fixo, como um terceiro sexo, fazendo com que as deduções da ideologia se tornem incapazes de se moverem conforme as mudanças políticas para quais foram criadas para justificar. Judith Butler assume isso em seu livro Problema de Gênero, diz ela ser a teoria de gênero, antes de mais nada, uma performação; isto é: uma atuação quase que teatral dos indivíduos "desconstruídos"; uma espécie de postura social e política que não rompe a própria contingência da estória que encenam.

O socialismo não está errado, ele é errado:

Porém, a título de conclusão, podemos dizer que a esquerda possui essencialmente dois problemas centrais; primeiramente se trata da maneira caolha pelo qual ela olha o mundo através da luta de classes. Olhando o mundo somente do prisma da luta de classes, toda teoria socialista que advém desse panorama passa a ser mero achismo, se aproximando da mentalidade de um esquizofrênico que pinça um aspecto da realidade e desconsidera todos os outros, criando a partir disso a sua própria reali-

dade que nada mais é do que devaneios transloucados de sua mente.

O segundo problema trata-se de sua teoria hermenêutica que acaba criando na realidade uma crosta de irrealidade. Ou seja, somos obrigados a olhar para nossas vaginas ou pênis e dizer, em alto e bom som, que culturalmente não possuímos nenhum gênero sexual definido por natureza, que deslocar minha psique e atuação sexual da minha biologia natural é uma espécie de saúde social ao qual todos nós temos que nos submeter em nome de uma amorfa tolerância; com a pena de que, caso não aceite tal teoria, tornar-me automaticamente um preconceituoso e fascista, digno de desprezo social pelo simples fato de acreditar que minha composição genética e biológica tem um elo direto com a minha psique e atuação social. Veja quão fascista eu sou não é mesmo?

Partindo da teoria crítica da Escola de Frankfurt e do desconstrucionismo de Jaques Derrida (os filhos e netos da teoria marxistas), eliminamos quaisquer elementos factuais da realidade, erigindo a crítica e as teorias filosóficas sustentadas nas mais rasas observações e interligações como sendo o sustento da verdade. Podemos então, a partir dessas inferências, criar quaisquer ideias e imputá-las como verdades, basta que paguemos o pedágio ideológico para os titãs da esquerda mundial; podemos dizer quaisquer banalidades e depois configurá-las nos moldes da teoria crítica e do desconstrucionismo, e pronto, temos uma nova verdade. Como diz Ronald Myles Dworkin em Domínio da Vida: Aborto, Eutanásia e Liberdades Individuais e em O império do Direito, tudo é fruto de reinterpretações e revisionismos positivistas. Hoje, por exemplo, a vida humana é um valor digno em si mesma, algo inviolável e independente de demais

alcunhas; amanhã, porém, não necessariamente podemos estar sob esta mesma égide de direito basilar.

O problema da esquerda é ela mesma, são as suas raízes que, bebendo de um solo contaminado e podre, transfere aos frutos o seu teor de podridão. A esquerda não está errada, em suma, ela é errada.

Pedro Henrique Alves

Filósofo, colunista do Instituto Liberal, colaborador do Jornal Gazeta do Povo, criador do Blog Do Contra e Editor-Chefe do Acervo de artigos do Burke Instituto Conservador.

Referências:

DA FILOSOFIA

Da ideologia e seus efeitos sobre a sociedade |

Wendell Ramos Maia

[1] HUNT, Lynn. Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.37.

[2] HUNT, Lynn. Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.56.

[3] PAINE, Thomas. Common Sense. IN: The Complete Writings of Thomas Paine. Philips S. Foner (ed.) New York: The Citadel Press, 1945, p.45.

[4] Ibidem, p.53.

[5] PAINE, Thomas apud LEVIN, Yuval. O Grande Debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e da direita. Rio de Janeiro: Record, 2017, p. 68.

[6] LEVIN, Yuval. O Grande Debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e da direita. Rio de Janeiro: Record, 2017, p 72.

[7] Ibidem, p.68.

[8] ARENDT, Hannah. Sobre a Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.88.

[9] BURKE, Edmund. Writings & Speeches of Edmund Burke. Vol.5.

Boston: Little Brown, 1901, p. 218.

[10] HUNT, Lynn. Política, Cultura e Classe na Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.49.

[11] FURET, François. Marx e a Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Zahar, 1989, p.62.

[12] TOCQUEVILLE, Alexis de. O Antigo Regime e a Revolução. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 24.

[13] FURET, François. Pensar a Revolução Francesa. Lisboa: Edições 70, 1980, p.35.

[14] Ibidem, p.43.

[15] LENIN, Vladmir. O Estado e a Revolução. Porto: Meditação, 1970, p.69.

[16] EVANS, Richard. O Terceiro Reich no Poder. São Paulo: Editora Planeta, 2011, p.65.

[17] Ibidem, p.65.

[18] Ibidem, p.66.

[19] MAYER, Arno. Dinâmicas da Contra-Revolução na Europa. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

[20] NEUMANM, Franz. Behemoth: the Structure and Practice of National Socialism, New York: Oxford University Press, 1942.

[21] WEISS, John apud SOUCY, Robert. French Fascism: The Second Wave: 1933-1939. New Haven: Yale University Press, 1995, p.5.

[22] LUKACS, John. The Hitler of History. New York: Knopf, 1997, p. 85-86.

[23] CIANO, Galeazzo. Diario. Milano: Rizzoli, 1980, p. 272.

[24] PAXTON, Robert. A Anatomia do Fascismo. São Paulo: Paz & Terra, 2007, p.27.

[25] EBER, Eugen. Varieties of Fascism. New York: Van Nostrand, 1964.

[26] PAXTON, Robert. A Anatomia do Fascismo. São Paulo: Paz & Terra, 2007, p.27.

[27] LUKACS, John. The Hitler of History. New York: Knopf, 1997, p. 92-93.

[28] Ibidem, p.93.

[29] Ver Reactionay and/or Revolutionary IN: LUKACS, John. The Hitler of History. New York: Knopf, 1997.

[30] Ver Reactionay and/or Revolutionary IN: LUKACS, John. The Hitler of History. New York: Knopf, 1997.

[31] VON KUEHNELT-LEDDIHN, Erik. Liberty or Equalit: The Challenge of our time. Caldwell: Caxton Printers, 1952, p.259.

[32] MALIA, Martin. Russia under Western Eyes: From Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum. London: Belknap Press, 1999, p.332.

[33] PAXTON, Robert. A Anatomia do Fascismo. São Paulo: Paz & Terra, 2007, p. 27-28.

[34] EVANS, Richard. O Terceiro Reich no poder. São Paulo: Editora Planeta, 2011, p.794.

[35] OVERY, Richard. Os Ditadores: a Alemanha de Hitler e a Rússia de Stalin. Lisboa: Bertrand, 2016.

[36] O sociólogo americano Michael Mann tem observações interes-

santes a esse respeito dos regimes autoritários de direita. A precocidade do regime de Mussolini fez com que ele fosse imitado em muitos aspectos, e é isso o que tem levado muitos historiadores, erroneamente e, na verdade de forma tendenciosa, a caracterizar todos os regimes autoritários que surgiram no intervalo entre as duas guerras como sendo fascistas — o que simplesmente não se sustenta. Na Espanha, os conservadores não só mantiveram seus aliados fascistas sob controle, como também acabaram desenvolvendo formas de governo que adotaram práticas e elementos do fascismo. O General Franco e o ditador grego Metaxas eram homens que temiam a política de massas e se aliaram justamente aquelas forças que lhes permitia governar sem fazer concessões democráticas — a Monarquia e a Igreja. MANN, Michael. Fascistas. Rio de Janeiro: Record, 2008.

[37] ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.455.

[38] OVERY, Richard. Os Ditadores: a Alemanha de Hitler e a Rússia de Stalin. Lisboa: Bertrand, 2016, p.33.

[39] LUKACS, John. The Hitler of History. New York: Knopf, 1997, p.114.

[40] ORTEGA Y GASSET, José. Ideias e Creencias IN: Obras Completas de Ortega y Gasset. Madrid: Revista de Ocidente, 1964, p.387.

[41] BARTH, Hans. Truth and Ideology. Berkeley: University of California Press, 1976.

[42] CATHARINO, Alex. Russell Kirk: O peregrino na terra desolada. São Paulo: É Realizações, 2015, p.54.

[43] KIRK, Russell. O Ópio das Ideologias. IN; Communio: Revista In-

ternacional de Teologia e Cultura. Vol. XXVIII,n.3, ed.103, jul.-set.2009, p. 771 e 767-768.

[44] FURET, François. Pensar a Revolução Francesa. Lisboa: Edições 70, 1980, p.45.

[45] KIRK, Russell. O Ópio das Ideologias. IN; Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura. Vol. XXVIII,n.3, ed.103, jul.-set.2009, p. 771 e 767-768.

[46] Ibidem, p. 771 e 76.

[47] O termo Corrente é empregado aqui com o intento de frisar o aspecto perene e fluido que caracteriza esses grupos, em oposição à Ideologia que, muito embora possa ter seu conteúdo reelaborado, nunca abdica de seu radicalismo, de seu caráter determinista e teleológico.

[48] HUNTINGTON, Samuel. Conservatism as an Ideology IN: The American Political Science Review, 51, n.2, p.454, 1957, p.454.

[49] Ibidem, p.328.

[50] Ibidem, 460-461.

[51] Ibidem, p.458.

[52] Ibidem, p. 469.

[53] BURKE, Edmund. Writings & Speeches of Edmund Burke. Vol.5. Boston: Little Brown, 1901, p. 218.

[54] BURKE, Edmund. Writings & Speeches of Edmund Burke. Vol. 5.Boston: Little Brown, 1901, p. 360.

[55] SCRUTON, Roger. As Vantagens do Pessimismo. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 65-66.

[56] FORSTER, Edward Morgan. FURBANK, P.N.; LAGO, Mary. (ed.). Selected Letters of E.M.Forster: 1921-1970. Cambridge: Belknap Press, 1985, p.169.

[57] Há um limite nas coisas. Horácio, Sátiras (I, 1, 160).

[58] CAMÕES, Luís de. Os Lusíadas. Porto: Porto Editora, 2003, p. 189.

[59] GONÇALVES, Rebêlo. Dissertações Camonianas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937, p.99.

[60] Ibidem, p.102.

[61] FURET, François. Pensando a Revolução Francesa. Lisboa: Edições 70, 1988, p.44-45.

[62] BERNSTEIN, Eduard. Socialismo Evolucionário. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p.24.

[63] PAIM, Antônio IN BERNSTEIN, Eduard. Socialismo Evolucionário. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p.12.

[64] APPLEBAUM, Anne. Cortina de Ferro: o esfacelamento do Leste Europeu. São Paulo: Três Estrelas, 2016, p. 326.

[65] HOGG, Quintin. The Case for Conservatism. London: Penguin, 1947, p.13.

[66] CECIL, Hugh. Conservatismo. Barcelona: Labour, 1929, p.9.

[67] BERLIN, Isaiah. Limites da Utopia: Capítulos da História das Ideias. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.23.

[68] SOLZHENITSYN, Aleksandr. The Gulag Archipelago: 1918-1956. Vol. I. New York: Harper & Row, s/d, 173-174. SOLJENÍTISIN, Alexander.

Arquipélago Gulag. São Paulo: Difel, 1976, p. 176.

A edição americana foi confrontada com a portuguesa, e algumas passagens desse trecho foram retraduzidas.

[69] TOLKIEN, J.R.R.. O Senhor dos Anéis: As Duas Torres. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.125.

[70] KIRK, Russell. O Ópio das Ideologias. IN; Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura. Vol. XXVIII,n.3, ed.103, jul.-set.2009, p. 771 e 767-768.

[71] BURKE, Edmund. Writings & Speeches of Edmund Burke. Vol. 5.Boston: Little Brown, 1901, p. 216.

[72] BURKE, Edmund. Writings & Speeches of Edmund Burke. Vol. 4.Boston: Little Brown, 1901, p. 377.

[73] LILLA, Mark. The End of Identity Liberalism. New York Times. 16 de novembro de 2016.

[74] MANN, Michael. Fascistas. Rio de Janeiro: Record, 2008, p.68-74.

[75] BARTH, Hans. Truth and Ideology. Berkeley: University of California Press, 1976, p.194.

Eric Voegelin: filósofo da realidade | André Assi Barreto

BARRETO, André Assi. Palestra: “Eric Voegelin e o cenário político atual”, 2017, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=VTuaoE4ol9M.

. “Movimentos de massa e as religiões políticas”. In Filosofia Ciência & Vida, São Paulo: ed. Escala, v. 1, p. 54-63, 2015.

CUNHA, Martim Vasques da. Palestra: “Hitler e os Alemães, Eric Voegelin: um filósofo contra a tirania”, 2008, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=aJ8sXpZqtPs.

FEDERICI, Michael P. Eric Voegelin – a Restauração da Ordem. São Paulo: É Realizações, 2011.

GRAY, John. Missa Negra. Rio de Janeiro: Record, 2009.

HENRIQUES, Mendo de Castro. Filosofia política em Eric Voegelin. São Paulo: É Realizações, 2009.

KOLAKOWSKI, Leszek. Main Currents of Marxism. 3 volumes. Oxford: Clarendon Press, 1978.

PENNA, José Oswaldo de Meira. A ideologia do século XX. Campinas: Vide Editorial, 2017.

SILVA, Nelson Lehmann da. A religião civil do estado moderno. Brasília: Thesaurus, 1985.

STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. Fé e Filosofia Política – a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964). São Paulo: É Realizações, 2017.

VOEGELIN, Eric. As religiões políticas. Lisboa: Vega, 2002.

. A Nova Ciência da Política. Brasília: UnB, 1982.

. Reflexões Autobiográficas. São Paulo: É Realizações, 2008.

Arendt, Hannah. Entre o passado e o futuro. 7ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

Ayuso, Miguel. Politica e diritto dopo il ’68. Instaurare omnia in Christo, Udine, Anno XLVII, N.3, p. 1-6, 2018.

Delsol, Chantal. L’autorité. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Johnson. Allan G. Dicionário de Sociologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

Galvão de Sousa, José Pedro, Lema Garcia, Clóvis e Teixeira de Carvalho, José Fraga. Dicionário de Política. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 1998.

Mattéi, Jean François. A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno. São Palo: Unesp, 2001.

Molnar, Thomas. A autoridade e seus inimigos. São Paulo: Mundo Cultural, 1979.

Renaut, Alain. O Fim da Autoridade. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.